START

MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80038-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

EKLUND, JOHAN ALFRED

TITLE:

TRONS FORHALLANDE TILL MANNISKANS...

PLACE:

BORAS

DATE:

1896

Master Negative #

91-80038-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

163
Ek4

Eklund, Johan Alfred, *bp.*, 1863–
Trons förhållande till människans öfriga lifsyttringar ... af J. A. Eklund ... Borås, Rydinska boktryckeriet, 1896.

159, [1] p., 1 l. 20cm.
Akademisk afhandling—Uppsala.

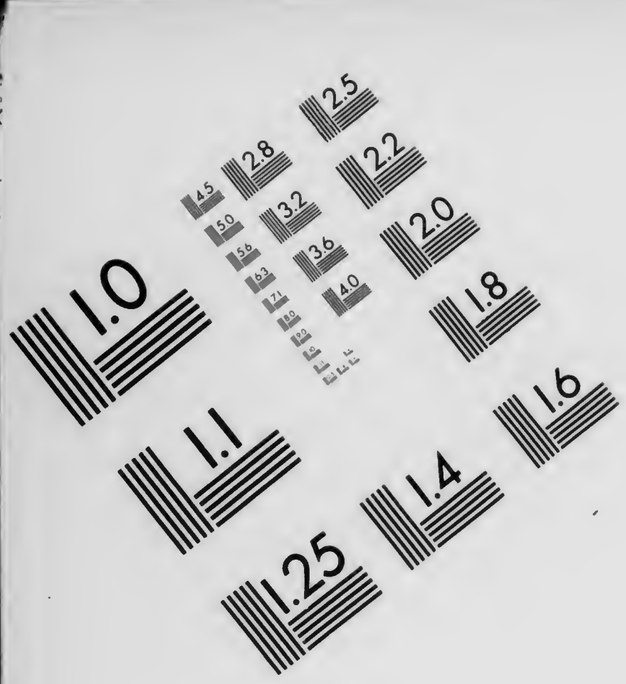
1. Faith. 2. Psychology, Religious. 1. Title. 36–4254

Library of Congress BT771.E45 1896
[2] 234.2

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

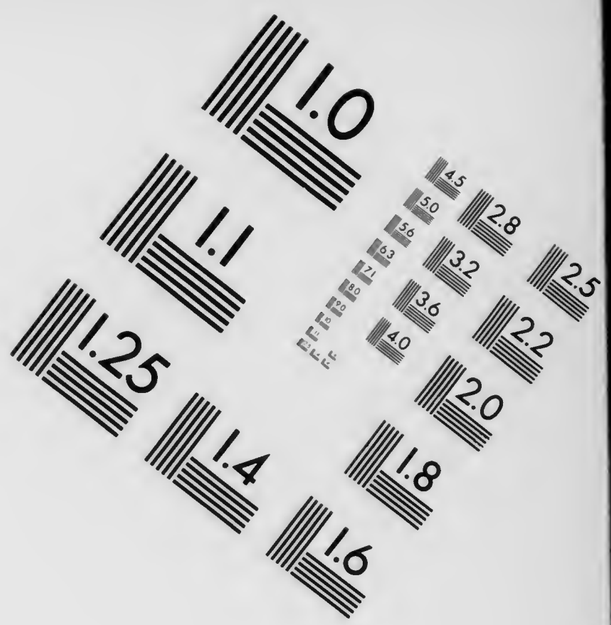
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 1:1
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9/23/93 INITIALS JAMES
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

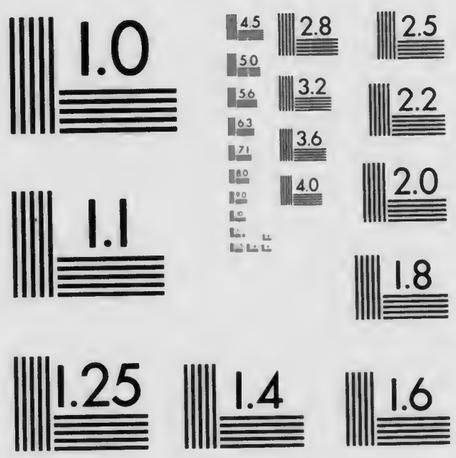


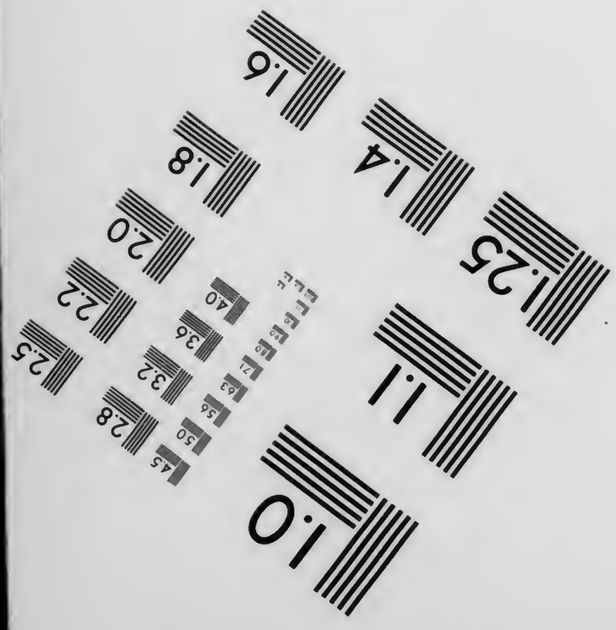
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

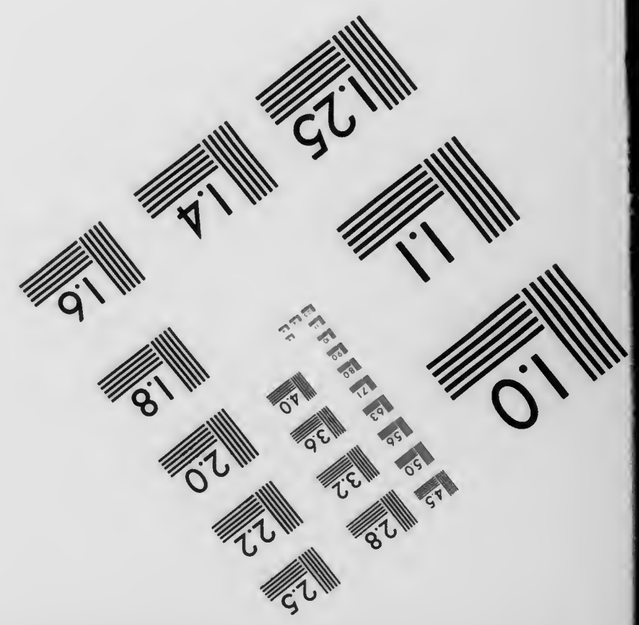
301/587-8202

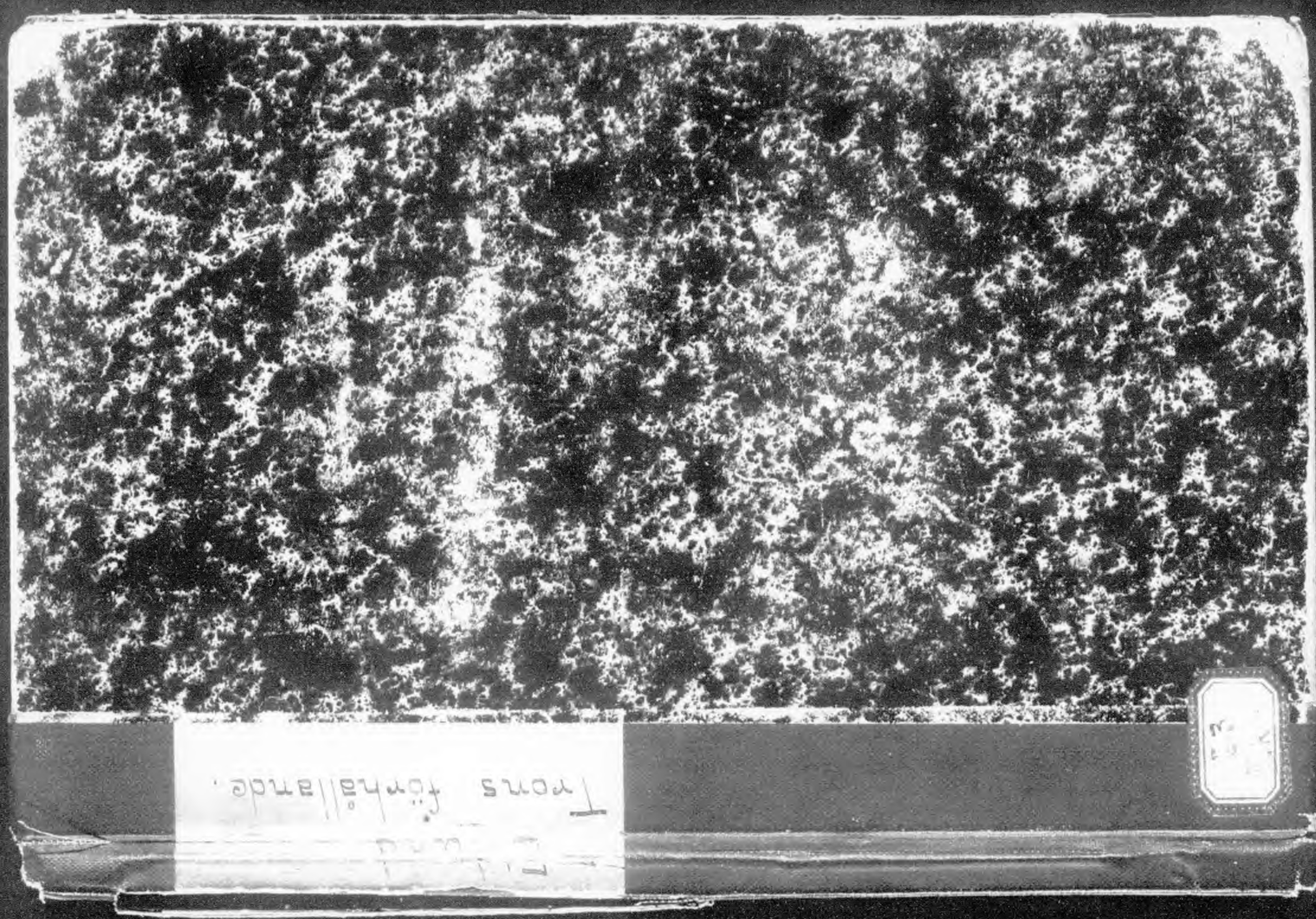






MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




Trons förhållande.

163 Ek4

Columbia University
in the City of New York
Library

GIVEN BY

Upsala univ

Trons förhållande

till

människans öfriga lifsyttringar

Akademisk afhandling

som

med tillstånd af Högv. Teologiska Fakulteten i Upsala till offentlig granskning framställes

torsdagen den 28 maj 1896 kl. 10 f. m.

å lärosalen N:o IV

af

Johan Alfred Eklund

Teol. Kand. Domkyrkovicepastor

Borås 1896.
Rydinska Boktryckeriet.

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

I. Inledning.

Tron är hufvudbegreppet i den kristliga psykologin. Hvar och en, som vill kristligt inverka på människor, har till uppgift att fostra till tro, bevara tro, stärka tro, rena tro. Huru ofta ställes då icke äfven det svåra kravet att tala om tron. Det ställes så godt som alltid, när frågan är att vägledande träda in på det kristligt bestämda själslifvets område.

Tron är något otvifvelaktigt realt. Om också hvarje föremål för tro varit förklaradt för intet, lär väl ingen kunna betvifla trons realitet.

Tron är något, som innerligt rör människan. Vi känna för vår del ingen fråga om henne, som är mera betydelsefull än frågan om hennes tro.

Dessa äro de motiv, som ledt oss att försöka framställa några tankar i fråga om tron, trots insikten om ämnets svårighet.

Men är nu också ämnet af den art, att det kan påräkna något intresse såsom ett tidsenligt ämne?

Förhållandet är nog, för att citera ett enskildt yttrande af en filosofisk fackman, att den genre, som heter religionspsykologi f. n. är omodern, emedan man i psykologin ensidigt håller sig till det sinnliga lifvet och medvetandet, och förbigår de religiösa fakta såsom «metafysik» d. v. s. vidskepelse. Det är icke något underligt. Filosofin, denna «vetenskapernas drottning», har i själfva verket blifvit en ancilla, som åker i sista kupén på den moderna naturvetenskapens festtåg och endast genom det ytterligaste nedsättande af sina anspråk får på nåd vara med i sällskapet. Där denna filosofi icke är ett blott klassificerande af, eller rent af ett eftersägande af naturvetenskapens satser, utan på någon punkt försöker sig på ett självständigt arbete, där blir det i fråga om psykologi på sin höjd ett sysslande med den enklaste förnimmelse af ett sinnligt föremål, hvilken man då söker förklara, med det resultat förmodligen, att man kommer till insikt om företeelsens oförklarlighet. Och det är vackert så. Men huru kan man då begära, att

234791

denna filosofi skulle hinna fram till sådana — om icke just mera komplicerade, åtminstone ännu mindre «påtagliga» fakta — som tron och andra högre religiösa och sedliga lifsyttringar.

Orättvist vore det visserligen att vägra den på fysikens och fysiologins grund stående forskningen enkännandet för skarpsinnigheten vid dess minutiösa iakttagelser, särskildt af det på gränsen mellan fysiologi och psykologi liggande hemlighetsfulla området. Men det är för en hvar som har psykologiska intressen omöjligt att vänta med undersökningar af högre antropologiska områden till dess dessa forskningar kommit till exakta resultat. Han finge då möjligen vänta ad calendas græcas. Skulle han emellertid vid sina undersökningar oupphörligen nödgas röra sig med termer, begrepp, hypoteser från tankeriktningar, hvilka af den modernaste forskningen utdömts, så riskerar han ingenting farligare, än att hans tankar bli förklarade ovetenskapliga — en förklaring, som åtminstone teologen bör taga med ganska lätt hjärta. Det «gröfre», mera summariska, mera populära tänkandet behåller alltid sin relativa rätt och giltighet bredvid det strängt «vetenskapliga». Ja, icke sällan får det ett särskildt berättigande såsom en korrigerande reaktion mot det senare, om detta råkat i logiskt eller empiriskt hårklyfveri, så att det icke ser skogen för träd.

Teologin har icke velat visa sig och kan icke gärna visa sig lika anspråkslös som filosofin i afseende på föremålet för sin forskning, och kan därför knappt hoppas, att ens på nåd få vara med i vetenskapernas sällskap. Det finns visserligen ett sätt, eller kanske ett par sätt att vinna detta tillstånd att få vara med. Det ena är att negera både det som teologin satt såsom forskningsföremål och så godt som alla de resultat som vunnits och kalla detta negerande teologi. Det andra sättet är att blifva referent, d. v. s. beskrifva hvad den ena eller den andra kyrkan trott och sagt, utan att låta förmärka det man därtill intager någon annan ståndpunkt än den indifferente iakttagarens. Det är också alldeles otvifvelaktigt, att båda dessa — mer eller mindre rent och konsekvent praktiserade — sätt lämna tillfälle till uppvisandet af det största vetenskapliga skarpsinne till deras nöje som älska att öfva och visa skarpsinne. Men det är då enligt vår tanke bättre att syssla med matematik eller spela schack än att vara teolog.

Äfven om den empiriska forskning, som älskar att kalla

sig modern, från sina förutsättningar aldrig hinner fram till det som i gångna tider kallats själ och ande, och därför antingen negerar dessa verkligheter eller åtminstone förklarar dem för ovetbara, så behålla själslifvets processer i hvarje fall sin betydelse af att vara lifvets väsentliga faktorer. *Man tror* i alla fall, utan vetenskapens venia. Och just därför att man så gör, kommer väl också vetenskapen en dag på den tanken att på nytt taga närmare notis äfven om tron. Vetenskapen kommer af lätt insedda grunder i regeln efteråt, men den kommer nog alltid, där människan gått före. Kanske filosofin i regeln kommer allra sist.

Men det låter sig icke förnekas att öfvertygelsen om den på naturvetenskapens grund stående forskningens förmåga att omspänna och från sina principer förklara all verklighet är i aftagande. Och därvidlag är det just psykologin som sätter en besvärlig gräns. Vi kunna icke underlåta att härvid anföra hvad en psykologisk författare af modern skola säger i denna fråga: «Selv om den individuelle *Organisme*, der trods sin Helhed og relative Afsluttethed dog er en Republik af Celler, blev forklaret som sammensatt af Elementer, og dens Oprindelse kunde forstaaes i Folge Loven om Energiens Bestaaen, vilde dermed ikke den individuelle *Bevidsthed*, Dannelsen af et ejendommeligt Midtpunkt for Erindring, Virken och Liden være forklaret. At et saadant indre Centrum kan blive til, er det storste Problem, Grundproblemet i al vor Erkendelse — ti først med et saadant Centrum bliver jo selve Erkendelsen til! Hvert enkelt Træk, hver enkelt Egenskab kunne vi maaske forklare os ved Hjælp af Arvelighedens Magt och Erfaringernes Indflydelse, men den indre Enhed, hvortil alle enkelte Elementer henfores, og hvormed Individualiteten er en *psykisk* Individualitet, staar som en stadig Gaade. Det er umuligt for os at gennemfore en Analogi til Energiens Bestaaen paa det aandelige Omraade. Kun i hypotetisk Form og under principielle Vanskeligheder kunne vi fastholde Kontinuitetens Lov, som er al videnskabelig Erkendelses Grundlov, paa det aandelige Omraade. Den psykiske Individualitet er et af Videnskabens faktiske Grænsepunkter.»[1])

Det är — vi förmoda från kompetent håll — ingenting

[1]) Hoffding: Psykologi i Omrids. Tredje Udg. s. 401.

mindre än ett halt till «Videnskaben», ett: Härintill skall du komma och icke vidare.

Skall man då stanna här och icke vidare bry sig om psykologin? Nej, säger, åtminstone i praktiken, samme psykolog:

«Naar Erfaringen ikke er udtomt med den fysiske Erfaring, se vi Nodvændigheden af at man efter at have draget de sidste Konsekventser af den fysiske Erfarings Grundlove og set, at de ikke fore os til Bevidstheden — anlægger en ny *induktiv Undersogelse,* griber et *nyt empirisk Udgangspunkt.*»[1]) Och detta är för honom ingenting annat än den gamla kända källan för psykologiskt vetande: inre subjektiv iakttagelse. Det är glädjande om det åter en gång får heta «nytt» och «empiriskt» att ösa ur den källan. Då kunde ju, om annars vetenskaplighet icke är ett fysikers och fysiologers personliga privilegium, äfven vi teologer få vara med på ett hörn — om vi också gripa till «den nya empiriska utgångspunkten» och anställa «induktiv undersökning.»

Där religiöst intresse finns, skall alltid spekulationen få en riktning på de religiösa lifserfarenheterna. Och det synes oss som hade vi här i norden aldrig varit så renons på dylika intressen, som man stundom lyckats bli i andra länder. Däraf bära också våra filosofers spekulationer tydliga spår. Man kan t. ex. observera hur t. o. m. den franska filosofin från förra seklet, när den kommer in i en svensk själ, får en djupare färg — t. o. m. hos Leopold, som dock så ärligt som möjligt sökte att bli förfranskad. Och hos sådana svenska tänkare som Geijer, Wikner, Rydberg finnes en saftig, mullrik religiös jordmån, som alls icke har något motsvarande hos de ledande tyska tänkarne. Vi stöta oss oundvikligen på Kants moraliska sträfhet och Hegels logiska kyla. Äfven Boström vet, att det finns något som han kallar «förnuft i reel bemärkelse», hvars konkreta innehåll hämtas fram ur det religiösa lifvets omedelbara yttringar. Våra filosofer borde enligt vår mening hafva det modet att icke ovillkorligen hålla den sista tyska eller engelska skolans mästare i skörten — utan tänka som det är oss naturligt att tänka. Vi hafva en troende församling i vårt folk. Vi borde hafva en filosofi, som vet hvad tro är. Om den icke vinner burskap på tankens världsmarknad så à la

[1]) Høffding, Psykologi s. 94.

bonheur. Vi skulle blott bortlägga den tron att Gud skänker sina gåfvor efter folkens milliontal i hufvud och penningar.

Det är emellertid icke så litet som visar att man litet hvarstädes i världen är benägen att komma det mänskliga själslifvet närmare. Erfarenheten af de etiska faktorernas oumbärlighet för samhällenas praktiska lif nödgar därtill. Men där man tänker på det etiska, på något som *bör* vara, där är den väldiga trosfrågan: *hvad* bör vara? icke långt borta. Den är så nära, att vetenskapen och filosofin, huru mycket de än akta sig, lätt falla omkull på den.

Och för öfrigt komma från andra håll strömningar, som sätta frågorna om tron på programmet. Om det ena släktledet sätter människorna på indragningsstat beträffande hennes religiösa behof och alltför ensidigt när henne med mat och dryck och förståndigt konstaterade vetenskapliga satser, så bryta de tillbakaträngda religiösa behofven fram i spasmodiska ryckningar. Vi hafva dem icke blott i spiritism och teosofi. Vi hafva dem också, både i bättre och sämre former, i våra religiösa väckelser. Det är icke utan grund som dessa senare hos oss visat sig hafva så stor framgång. Gustaf Adolfs folk är än i dag ett religiöst folk.

Såsom saken nu står är emellertid på många håll ordet tro ett misstänkt ord. Skyggheten för att bruka det kommer sig däraf, att det på vissa tider och i vissa riktningar blir missbrukadt eller åtminstone utslitet. När Schleiermacher i vårt århundrades början talade till de bildade om religionen, så brukar han surrogat — själfva ordet religion är ett sådant surrogat. Det är emellertid enligt vår mening en onödig hänsyn till tidssmaken, då det gäller hufvudbegreppet på det subjektivt-religiösa området.

Vi behöfva därför helt visst icke tänka, att i en bok, ett system, en tankeriktning, där det icke nämnes ett ord om tro, denna sak aldrig skulle vara berörd. Det går icke så lätt att undkomma den. Man brukar andra ord. Och det skulle nog vara ett lönande företag, om någon ville i våra vetenskapsmäns arbeten påvisa huru ofta det de kalla «veta» eller «känna» eller dylikt egentligen borde kallas tro.

Det kan för observatorn stundom te sig nära nog komiskt huru man kan lida af en ordentlig «ordskräck» i fråga om ordet tro. Det kan anses vara rent af fördömligt att tro någonting, men att hafva en «fast öfvertygelse» kan af samme

individ prisas såsom mycket förtjänstfullt. Att tro duger icke, men att «vara viss» är en mycket god sak — äfven om båda orden sedan tillämpas i samma fall och hafva lika betydelse.

Man är så rädd för kyrkans och bibelns sätt att tala — det är väl hela hemligheten. Man måste för att undgå detta välja ett sämre språkbruk — alldeles som man måste hitta på det dåliga ordet altruism för att slippa det klassiska ordet kärlek. Språket är fullt af pseudoklassiska ord i st. f. det klassiska: tro.

Om det komme därhän, att psykologer, drifna af en tidsande som sysslar med tron, företoge sig att utransaka detta begrepps innebörd, så är därför ännu en sak att befara: de skulle måhända i andligt högmod försumma att taga tillbörlig hänsyn till bibeln och de klassiska epokerna i kyrkans historia. Och att skrifva om tro och icke taga grundlig kännedom om t. ex. Paulus och Luther, deras tro och deras uttalanden om tron, vore naturligen detsamma som att skrifva i botanik utan att känna Linnés forskning eller att skrifva om episk diktning utan att hafva läst Homerus. Då moderna skriftställare någon gång nedlåta sig att tala om tro har man också en liflig känsla af att de göra det utan att «hafva gått till klassikerna».

Likasom det är irrationellt att försöka sig på naturfilosofi utan verklig korrespondens med naturvetenskap, så är det irrationelt att skrifva trospsykologi utan verklig samverkan med teologin.

Det ligger i sakens natur, att vi måste vänta de bästa upplysningar om hvad tro är hos dem för hvilka tron varit det drifvande lifsintresset och det drifvande intresset för vetenskaplig forskning, d. v. s. hos teologins män.

Då man vänder sig till teologin, så finner man naturligen öfverallt tron omtalad. I många riktningar heter ju den systematiska teologins hufvuddel: troslära. Men intresset är härvid alldeles öfvervägande riktadt på trons innehåll. Ja, med intresset för detta har det gått så långt, att man oförmärkt kommit att kalla detta innehåll, uttryckt i satser, för «tron». Och i troslärau finner «troendet» blott en episodisk behandling, dels i inledningen till dogmatiken, dels i artikeln om ordo salutis, utan att det alltid blir så synnerligen klart, i hvilket förhållande den i inledningen behandlade tron står till fides salvifica. Och hvad som säges om troendet inskränker sig för det mesta till några definitioner, tämligen stereotypt återkommande

hos medlemmarne af samma teologiska skola. Man har väl ansett att tro är något till sitt väsen ganska självklart för en hvar som tror.

Detta kan hafva en god betydelse. Det kan innebära att den som säger allt hvad han säger «i tron» icke känner behof att analysera hvad denna är. Den som omedelbart och oreflekteradt talar i tron kommer icke på den tanken att särskildt tala «om tro». Man kunde känna en viss benägenhet att betrakta detta såsom något normalt, såsom ett tecken på sund omedelbarhet. Man reflekterar icke så mycket öfver lifsfunktionerna — kunde man säga — så länge de försiggå normalt. Det visar att man är svag i tron, när man börjar fundera på denna lifsyttring.

Ett visst berättigande har nog detta resonnemang. Men endast «ett visst». Det kan nog hända att äfven den som är frisk undersöker sina hälsosamma organer. Äfven bibelns och kyrkans trosvittnen tala om tron, och tala visserligen på ett sätt som visar, att de reflekterat öfver denna psykologiska företeelse.

Ännu mer: den som är sjuk blir ej frisk genom att låta bli att reflektera på det organ, där lidandet oeh svagheten förefinnas. Om vår tro är svag, den kommer icke åter till hälsa genom att man låter bli reflexionen öfver den. Tvärtom blir det ett praktiskt behof att söka grunderna för denna svaghet. Och det är därför en naturlig sak, att forskningen om tron skaffat sig ett ytterligare, självständigare rum i teologin utanför den egentliga troslären. Man har drifvits att undersöka dess berättigande, dess förhållande till vetandet och handlandet m. m.

Det kan icke förnekas — man må för öfrigt erkänna det med beklagande eller med tillfredsställelse — att intresset för det man kallat fides quæ, för dogm och dogmatik, relativt svalnat och intresset för fides qua, »troendet», dess rätt, dess art, dess betydelse växt. Man känner sig behöfva kritiskt undersöka kärlet innan man vågar däri förvara innehållet. Detta kritiska behof klagar man aldrig bort. Tiden är full med röster som säga: tron är ett kärl som till intet duger. Däraf nödvändigheten af den gren af teologin man kallat «filosofisk teologi», »apologetik», »prænotioner» eller dylikt.

Vi anse det öfverflödigt att söka bevisa hvilken bety-

delsefull del af denna teologiska disciplins uppgift det är att söka klargöra trons begrepp.

Hvad menas nu med tro? Ville man, att vi därpå skulle svara med en definition, så kunde vi endast afböja detta med det öppna erkännandet: vi mäkta ej på ett korrekt logiskt sätt definiera vårt föremål. Att göra det på förhand, nu vid undersökningens begynnelse, skulle ådagalägga anspråk på en alltför grundlig kännedom före undersökningen. Men vi kunna icke heller lofva att undersökningens resultat blir en definition. Vi få trösta oss med att det finns tusen andra ting, som icke låta sig definieras. Det är knappt möjligt att i definition säga hvad vilja, förnimmelse eller känsla är. Det är, säger Hoffding både om medvetandet i allmänhet och dess speciella former, så: »en Beskrivelse eller en Definition af dem er umulig, da de ere Grundfakta, der ikke kunne føres tilbage til noget endnu Simplere og Klarere».[1])

Att vi icke kunna låna någon af de gängse definitionerna på tro, beror på, att man i dem vanligen har en beskrifning på en viss historisk gestaltning och därför en mycket specificerad form af tron. I den lutherska dogmatiken träffar man beskrifningen af »den rättfärdiggörande tron», i den katolska kyrkan dess »fides catholica». Man bemödar sig att taga med en så tydlig karakteristik som möjligt af trons innehåll i definitionen på tron, emedan det alltid är fråga om »den rätta tron». — Vår uppgift är af vida allmännare art. —

Dock, uttalandet, att det finns tusen ting som icke låta sig definieras, som synes innebära en ringaktning af »definitionen», må icke fattas såsom en afvoghet mot denna tankeform. Det är dock såsom Kant framhöll af oerhörd vetenskaplig och praktisk vikt, om den rätta »formeln» för en sak är funnen. Det vittnar om bristande insikt i denna betydelse att t. ex. klandra den funna formeln för dess abstrakta karakter, likasom skulle den på något egendomligt sätt kunna ersätta den konkreta insikten i saken. Det vore sannerligen godt om någon hade beträffande tron gjort hvad Aristoteles gjort för det logiska tänkandet och Kant för det etiska handlandet: åtminstone tillnärmelsevis riktigt funnit formeln. Det synes mig som kunde man våga påstå: Tron väntar på sin Aristoteles, sin Kant, sin Euklides, sin Newton. Det är ju då

[1]) Høffding: Psykologi s. 50.

ganska lätt att inse hvarför vi icke hoppas att finna den definition, som i sig innebure »trons formel». Pretentionen därpå vore en för stor pretention.

Tron är en själsyttring, en människans lifsyttring. Det borde väl vara något som allmänt erkännes. Men det föresväfvar oss, som flöge de flestas tanke, så fort ordet *tro* nämnes, alldeles omedelbart till den lära, de satser, den åskådning, som tros. Detta beror sannolikt på det i våra tankar alldeles illegitima, men häfdvunna bruket af tro för att beteckna hvad dogmatikerna kalla »fides quæ creditur».[1]) Det är ett språkbruk som saknar biblisk grund. Men det saknar också inre berättigande. »Den tro som tros» är en motsägelse. Det är en orimlighet att tänka sig tron annorstädes än i en troende själ. Man kan icke därifrån isolera den, renodla den, konservera den — hvarken i böcker eller i teologhufvuden. Hade man alltid haft detta så lefvande för sig, att man låtit bli att bilda begreppet fides quæ creditur, så hade därmed mycket karrikerande af trons begrepp uteblifvit. Nu erkänner man, synes det oss mer och mer att t. ex. «förnimmelse», «idé», «begrepp» icke äro materiella eller inmateriella storheter utom oss, hvilka man kan likasom kasta boll med, utan att man alltid måste hafva klart för sig, att de icke finnas utom honom som förnimmer och begriper. Men då borde man också lära sig, att tron aldrig ett ögonblick finnes utom honom som tror.

Därför så fort vi nämna tron, är det aldrig en bok, en bekännelseparagraf, eller ett lärosystem vi tänka på, utan det är en funktion af en lefvande själ; jag är alltid, då jag betraktar tron, inne i jagets andliga värld, eller i ett samfund af lefvande själar. Och det vi vilja undersöka är åtminstone till att börja med hvarje slags lifsyttring, som kan kallas tro, äfven om lifsyttringen icke är af specifikt religiös art.

Här möter oss nog då den frågan, om vi vilja under denna rubrik: tro, sammanfatta allt sådant, som språkbruket under sin godtyckliga, nyckfulla utvecklingsgång därunder sammanrafsat, och antaga att denna hopade massa skulle hafva ett förnuftigt sammanhang. Och man skall lätt kunna visa hur ofantligt mycket det ordet tro betyder. Också kan det påpekas huru teologerna alltid visa sig angelägna att värja sig mot

[1]) Jämför t. ex. den nya Handboken, dopformuläret: "Låtom oss höra den kristna tro, som vi bekänna".

den misstanken, att de förblandat den religiösa användningen af ordet tro med någon af de andra ytligare användningarne[1]). Men är verkligen den i språket föreliggande användningen af ordet tro så godtycklig? «Nyckfullheten» i ordbildningen är icke så stor, att det icke lönar sig att alltid taga vara på ordets och ordbetydelsens historia. Det ligger öfver vår förmåga att språkligt undersöka, huruvida ordet tro och dess synonymer i andra språk hafva en korrelat användning. Det förefaller oss så. Och om det är händelsen, så är det sannolikt att bakom denna analoga användning ligger en psykologisk grund. Man kan nog i hvarje fall våga det påståendet, att språket, eller «den ande» som bildar språket är vår bäste psykolog. I hvarje fall bör han icke ignoreras.

Vi våga således åtminstone taga vår utgångspunkt i den åskådningen, att ordet tro i grunden under alla sina användningar betecknar samma elementära själsrelation eller lifsyttring, fast denna i olika fall blir af oändligt olika betydelse. «Att tro» kan beteckna det allra likgiltigaste, mest luftiga och betydelselösa menande, men det kan också betyda något af det djupaste, mest personligt afgörande, som äger rum i en människas själ. Jag tror, att «det är en sparf, som sitter på grannens hustak»; jag tror, «att Gud icke skall lämna min själ åt dödsriket»; det ena så likgiltigt obetydligt, det andra så viktigt. Men detta nödgar ändå icke till att fatta troendet såsom något i det ena fallet toto genere annat än i det andra, så att man skulle s. a. s. behöfva ett «trosbegrepp» i det ena och ett annat i det andra fallet. Den oerhörda skillnaden kan bero t. ex. på graden af det intresse, hvarmed den som tror riktar sig på det ena och det andra föremålet. Man behöfde då icke för det religiösa begreppet tro konstatera en särskild psykologisk terminologi. Det som här säges om tron är något, som man utan betänkande låter gälla om andra själsyttringar. Termerna «känna», «vilja», «veta», låter man utan betänkande rymma både det mest betydelselösa och det mest betydelsefulla. Jag känner att «jag mår litet illa» — jag känner att «döden är nära»; ingen nekar, att det är till arten samma själsyttring, som i båda fall äger rum.

---

[1]) Se t. ex. v. Frank: System der christlichen Gewissheit, I: 54. "Es wäre ebenso ungereimt o. s. v.

I stället för att söka definiera vilja vi med några exempel påpeka hvilken universell psykologisk företeelse tron är.

Så långt det i någon mån medvetet lefvande går, finnes det något som kunde kallas tro. Fogelungen litar på sin mor. Det är ingen tillfällighet att den troende själen som har sin tillflykt under «Guds vingars skugga» liknas vid fogeln som har förtroende till modrens skydd. Det är i båda fallen ett «hållande sig till», ett «ty sig till», som är betecknande för hvarje trosyttring, som förbinder en lefvande varelse med en annan.

Lika genomträngdt som vårt lif är af förnimmelser, viljeyttringar, känslostämningar, lika genomträngdt är det af trosyttringar. Jag gör faktiskt ingenting utan under förutsättning af tro. Hela mitt lif är ett stigande öfver framtidens tröskel — och jag *vet* icke, jag *ser* icke, jag *har ingen erfarenhet om*, jag *känner* icke att golfvet ligger fast på andra sidan tröskeln, men jag *tror* det. Jag går ej öfver en bro utan att lita på att «bron håller». Går denna tro förlorad, så blir jag lika abnorm som om jag förlorar förmågan af en annan väsentlig funktion t. ex. förnimmelsen och viljan. Fullkomlig förlust af tro vore vansinne, lika väl som fullkomlig förlust af tankeförmåga. Vill man kalla detta troende för ett religiöst, så kan man visserligen säga, att hela lifvet är religiöst.

All den «visshet» som genomgår vårt lif står i den allra närmaste relation till tro. Die gesammte Lebensbewegung und Lebensführung des Menschen, auf allen Gebieten seiner Selbstbethätigung, und insbesondere da wo er nach Zwecken handelt, hat irgend eine Gewissheit zu ihrer Voraussetzung. Man kann den Fuss nicht aufheben, um zu einem vorgesetzen Ziele zu gelangen, ohne das Bewusstsein mit dem andern festzustehen: der Wegfall der Gewissheit wäre der Stillstand des Lebens.[1]) Detta kan såvidt vi se, utan förändring utsägas om tron.

Ett analogt uttalande af Ritschl må anföras: «Vi göra vanligtvis sällan klart för oss att vår föreställning om världen, om universum, endast har religiöst ursprung. Ty att företeelsernas mångfald, som vi aldrig kunna öfverskåda, bilda en så beskaffad enhet, att dess lagbundna sammanhang behärskas af ett ändamål, denna tanke äga vi hvarken på grund af den vanliga erfarenheten eller på grund af den vetenskapliga iaktta-

---

[1]) Frank: System der christlichen Gewissheit. I: 64.

gelsen. Vi tro, att världen är ett helt i denna mening. Denna tro har icke heller betydelsen af en godtycklig mening, som man möjligen kan låta fara; utan vi lita därpå, att världen är ett helt, vi inrätta oss därefter i vårt lifs viktigaste likasom i dess obetydligaste förhållanden.»[1])

Allt stort sker i tron. Därom kan man samla erkännanden hvarsomhelst äfven bland dem som annars ingalunda äro «trosfilosofer».

«Det är visst, säger Emerson,[2]) att dyrkan står i någon afgjord frändskap till människors hälsa och till deras högsta förmögenheter, så att hon på sätt och vis är intelligensens källa. Alla stora tidsåldrar hafva varit tidsåldrar af tro. Jag menar, att, när någon utomordentlig krafsyttring ägt rum, när stora folkliga rörelser begynnt, när de bildande konsterna framträdt, när hjältar uppstått, när skaldeverk skapats, då var människans själ i fullt allvarsam verksamhet och hade fäst sina tankar vid andliga sanningar med större fasthet än handen griper svärdet eller pennan eller murslefven». Lägg märke till huru nära detta uttryck stämmer med den beskrifning på tro som Ebreerbrefvets författare gifvit oss.

«Alla sociala företeelser åstadkommas af mänsklig själsrörelse och tro» säger Spencer.

Att teologin och den allmänna religionsforskningen erkänna, det tron, är det religiösa lifvets grundläggande och alltigenom bärande psykologiska akt ligger i öppen dag, ehuru visserligen de olika åskådningarne divergera när frågan blir att angifva hvad tro är. Becks definition på religion är förträfflig för sin korthets skull: «Religion ist, dass man einen Gott glaubt».[3]) «Deum habere, säger Luther,[4]) nihil aliud est quam fidere et credere.»

Mycket vore således att säga därom, att frågan om tron är en lifsfråga för människan. Frågan — icke den teoretiska om att begripa tron, utan den praktiska att äga tro och äga «den rätta tron».

Man får i detta afseende icke låta förvilla sig däraf, att de s. k. religionsstridigheternas tid är förbi, och tänka att däraf

[1]) "Den kristliga fullkomligheten". Från tyskan af F. Fehr. 1891 sid. 12.
[2]) Hj. Edgren: Ur Amerikas skönlitteratur, 1878, s. 239.
[3]) Leitfaden der christlichen Glaubenslehre, 1869, s. 5.
[4]) Catechismus Major, Præceptum I.

bevisas huru intresset för tron är i aftagande. Om vi nu också knappt kunna imaginera oss, huru man kunde på lif och död slåss om homoiousios eller något liknande, så beror det blott på att andra trosintressen äro uppe i tiden. För en politisk trosbekännelse kan än i dag blod flyta. För öfrigt om man icke slåss om de religiösa troslärorna, så betyder det kanske också att man litet bättre än förr kommit till insikt om att trosfrågorna ligga åtskilligt öfver handkraftens område.

Att man vid bedömandet af en människas värde skjutit undan frågan efter hennes tro och satt andra i stället är i grunden endast ett ytligt ställande af frågan om människovärdet. Antingen kommer man icke längre än till hennes pänningvärde, hennes samhällsställnings rangvärde, hennes talangvärde, hennes examensvärde, hvilka värden äro indifferenta för bedömandet af karaktersvärdet. Man brukar då också vanligen öppet förklara, att karaktären är en likgiltig sak t. ex. för affärsmannen, politikern, konstnären, vetenskapsmannen.

Vill man verkligen gå litet djupare och bestämma karaktersvärdet, och därvid förklarar: det kommer an på hur människan lefver och handlar, hur hon tror är likgiltigt, så är det också ren ytlighet. I grunden gör man då människan till en automat, vid hvilken man endast frågar efter prestationerna.

> «Betyder föga hvad man tror? Är handling
> Ej mer hos Mannen blott dess tros förvandling
> i verk?» —

frågar med skäl gamle Wieselgren. Det är icke mycket med det verk, som icke går af tron. Den som handlar utan tro har icke kommit längre än till den ofries ståndpunkt. Om honom gäller — på alla områden — hvad skalden[1]) säger om soldenären:

> «Han drog i striden för lön och sold
> för gods och för dyra smycken.
> Han gifvit sig bort i andras våld
> och stred efter deras tycken.
> Förgäfves han sökte få hjärtat att glöda
> af hat till dem han befallte att döda.
> Hans slagsvärd klang matt med liknöjd ton:
> *Han hade ej tron.*»

[1]) Hugo Gyllander.

Att föremålet för vår undersökning i sin helhet är alltför rikhaltigt, för att här kunna på ett alltomfattande sätt behandlas, behöfver för den sakkunnige icke ådagaläggas. Vi måste försöka, äfven om vi hålla oss till den psykologiska sidan af saken begränsa vår uppgift. Åtminstone fyra olika hufvudsynpunkter synes oss erbjuda sig för betraktelsen. Den första vore att undersöka *trons förhållande till människans öfriga lifsyttringar*. En andra synpunkt vore att betrakta *tron i dess förhållande till sitt föremål*. En tredje att undersöka *trons uppkomst och utveckling*. En fjärde att behandla *trons religiösa och etiska följder*

Vi hafva här velat stanna vid den första synpunkten och gå således att uttala några tankar om trons förhållande till människans öfriga lifsyttringar. Äfven med denna inskränkning är ämnet på omfattande, att vi ofta nödgas stanna vid mera allmänna antydningar. Och det historiska stoff, som till sakens upplysning kunde framdragas, måste vi till större delen lämna åsido.

II. Människans lifsyttringar.

Skola vi kunna tala om trons förhållande till de olika lifsyttringarne måste vi hafva ett schema öfver dem, åtminstone för att kunna motivera dispositionen af vårt stoff. Därvid blir det emellertid af nöden att uttala vår mening i några af de principiella psykolcgiska spörsmålen.

Vi måste börja med eller utgå ifrån det, hvarmed den i inledningen citerade psykologen[1]) slutar: med fasthållandet af «den individuelle Bevidstheds indre Centrum, med hvilket först selve Erkjendelsen bliver til». Därför då Kant tillstädjer att tänka *som om* jag vore något självständigt realt, en tänkande natur, en själ, en enkel substans, en enkel självständig intelligens, ett enhetligt väsen, eller hur han nu brukar uttrycka sig — så nödgas vi säga: Vore vi det icke, skulle vi öfverhufvud alls icke tänka. Kant har visserligen rätt däruti, att genom «erfarenheten» i hans mening, d. v. s. den sinnliga erfarenheten, kommer man aldrig till en systematisk enhet af alla de företeelser, som man kort och godt brukar sammanfatta under ordet jag. Däri är den nutida empiriska forskningen i full öfverensstämmelse med Kant, då den häfdar, att från den sinnliga erfarenhetens synpunkt det jag kallar «jag», upplöser sig, på längden sedt i en serie och på bredden sedt i en krets af mekaniska, fysiska eller kemiska företeelser, utan att man med öga eller mikroskop upptäcker något som heter själ. Företeelserna röra sig — enligt denna åskådning — kring ett egendomligt tomrum, liknande den mörka fläcken i midten af strålarne från en fyrverkeripjes, som afbrännes på afstånd. I detta tomrum har jag nu emellertid passat på att placera «jaget». Och Kant säger, att det är nyttigt för mitt tänkande, att jag gjort så. Han upphöjer t. o. m. denna «idé» till rang, heder och värdighet af en regulativ princip för mitt tänkande. Ingenting annat än godt kan komma af denna idé, menar han, blott man låter bli att göra den till mer än en idé. Jag skall tänka «*als ob* es ein wirkliches Wesen wäre» men blott låta det vara något problematiskt och icke hålla det för något verk-

[1]) Høffding, se sid. 5.

ligt. Detta när jag spekulerar. När jag praktiserar blir förhållandet, som bekant, annorlunda. Emot allt detta står emellertid alltid, om också ej direkt ett «cogito, ergo sum», ett «nisi sum, non cogito». Jag skulle icke ens kunna kritiskt upplösa mitt jag i företeelser, om jag icke vore ett tänkande subjekt. Den sinnligt empiriska utgångspunkten är för psykologen omöjlig. Det är endast ett sken, om man tror sig häfda den.

Åskådningarne beträffande jagets realitet hafva betydligt växlat, äfven sedan Kants dagar. Det finnes många gradationer, alltifrån dem som radikalt neka jagets realitet och till dem som göra det till det absoluta i tillvaron, alltifrån dem som neka möjligheten af hvarje kunskap om «mig själf» till dem som anse att det enda jag förnimmer är «mig själf». Jaget är i hvarje fall något som behöfver undersökas. — Det synes oss beträffande dess realitet, nära nog komma på ett ut, om man, för att begagna von Hartmanns uttryck är en naiv realist, som omedelbart tror, att «jag är den jag förnimmer mig vara», eller man, för att vara litet mer tankearistokratisk och ordaristokratisk bekänner sig hylla den transcendentala realismen och ponerar, att det jag som förnimmes verkligen är en representant för det jag som är ett Ding-an-sich[1]) Hufvudvikten ligger kanske på det värde jag tillerkänner detta jag, som jag nu en gång har att både praktiskt och teoretiskt syssla med. Att äfven modernt tänkande psykologer kunna emancipera sig från krafven på negation af all erfarenhet beträffande jagets enhet synes t. ex. af ett yttraude af Hoffding som vi vilja anföra: «I den Enhed, som omfatter og sammenfatter de forskællige Fornemmelser og Forestillinger og gør Vexelvirkning mellem dem mulig, ligger Spiren till *Jegets eller Selvets Begreb.* Dette Begreb har derfør saa dybt et Grundlag som noget psykologisk Begreb kan have, da det udtrykker selve Grundformen og Grundbetingelsen for Bevidsthedsliv. De Vanskeligheder man har fundet i dette Begreb, skrive sig for en stor Del fra, at man har søgt Jeget som noget aldeles Enkelt, der altsaa kunde være givet i en vis bestemt Tilstand, en vis bestemt Fornemmelse eller Forestilling; men Forestillingen om Jeget kan ikke være en saadan simpel Forestilling, naar Jeget skal betyde det,

[1]) E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Leipzig 1889.

der rører sig i vor Bevidsthed i det Hele, ikke blot i et enkelt af de Elementer, der udgøre dens Indhold».[1])

Jaget är en odelbar enhet. Vår mening är gentemot materialismen den, att man, om man också naturligtvis kan fysiskt klyfva sönder kroppen i millioner celler och atomer, ändå icke kommer åt «jaget». Ej heller att man, fast man kan logiskt dela människans tillvaro i en oändlig serie af successiva «företeelser», därmed omintetgör jagets kontinuitet. Man kan gärna kalla denna enhet mystisk eller metafysisk. Vi hålla oss hellre till denna mystik och metafysik än till den som gör atomer eller celler, kraftkomplexer eller något dylikt — till substanser, «sannt varande» och kanske rent af tänkande väsen — ty det är också mystik och metafysik, blott af sämre sort. Men detta axiom om jagets enhet vilja vi fasthålla äfven mot det dualistiska tänkesättet att upplösa människan i »substanserna» själ och kropp, som stå bredvid hvarandra, utan inverkan från den ena på den andra. Man kan betrakta den realitet vi kalla människa från mångfaldiga synpunkter. Kemiskt blir hon ett ganska intressant laboratorium, fysiskt ett invecklad mekaniskt maskineri, biologiskt en komplex af vegetativa processer, zoologiskt ett varmblodigt ryggradsdjur, logiskt ett mer eller mindre korrekt tänkande subjekt, etiskt ett fritt viljande och handlande väsen. Det händer nu oupphörligen, att den som sysslar med henne från en af dessa synpunkter, just icke ser något annat än det som ses från hans synpunkt, och negerar de öfriga. Äfven om det icke är möjligt att deducera fram den ena af dessa synpunker från den andra eller logiskt bringa dem under samma hufvudsynpunkt, så vilja vi emellertid icke vara med om att hypostasera laboratoriet, maskineriet o. s. v. ja, icke ens tänkandet eller viljan till ett slags substanser som verka oafhängigt af hvarandra. Äfven det hypostaserande af tänkande, förnuft, vilja o. s. v. till ett slags absolut verksamma förmågor, som en del antropologer företaga, och som sedan haft med sig att man gör t. ex., det mänskliga tänkandet till en likasom utanför de mänskliga individerna förefintlig storhet, med hvilken man kan räkna som med en självständigt verkande kraft, synes oss oberättigadt. Det är icke förnuftet eller tänkandet som tänker, utan det är jaget, människan, individen, individerna. Det är icke viljan som vill, utan: «jag vill», «du

[1]) Høffding. Psyk. s. 151, 152.

vill», «han vill», «vi vilja». Det är icke — om vi hade hypostaserat den förmågan — «trosförmågan», «hjärtat» eller något annat som tror, utan «jag tror», «man tror», «med hjärtat tror man». Vi vilja — med ett ord — värja oss för att göra det, som är abstraktion, till självständig realitet.

Men denna enhet, «jaget» är enhet i en oändlig mångfald. I samma mån, som man intresserar sig för det mänskliga själslifvet, finner man, att det är en värld lika rik som, och intensivt rikare än allt «icke-jag». Ja, allt det vi kalla värld, hela icke-jaget, hela den yttre kosmos, är — däri har idealismen rätt — något vi afläsa från den eller de underbara plåtar som sitta någonstädes i själslifvets camera obscura. Men under det allt hvad vi afläsa där bakom de yttre sinnenas linser, för att taga en bild från synsinnet, saknar den intensiva rikedom som ligger i kvalitativa bestämningar, så finna vi, om vi rikta blicken inåt i denna inre värld, en ny oändlighet som vi efter bästa förmåga söka prägla ut i uttryck för tankar, idéer, känslor — en Platonsk värld i oss. Därför blir det, om vi vilja med vår tanke behärska denna värld, nödvändigt för oss att här analysera, abstrahera, klassificera och så tala om olika yttringar, olika slag af funktioner, olika förmögenheter eller krafter i vårt väsen. Det har människan mer eller mindre gjort i alla tider, så länge hon förnummit sig själf.

Den äldsta och mest elementära analysen är väl den som har till resultat distinktionen mellan kropp och själ. Och denna distinktion består än i dag i sin giltighet. Försöken att negera den ena eller den andra af dessa tankeföremål äro blott försök att till en tid hålla för ögonen. Det hjälper icke att säga det man icke kan ådagalägga vare sig hvad kropp är eller hvad själ är eller uppvisa gränsen emellan dem. Det hjälper icke att låta t. ex. själen krympa ihop mer och mer, så att den till slut blir magrare än den grekiske hjältens skugga, som for till Hades, under det *han själf* låg på slagfältet och uppåts af roffoglar. Allt vill icke gärna bli kropp — äfven om man gör kroppen aldrig så andlig. I våra dagar stannar man t. ex. vid gränsen mellan materiell kraft och förnimmelse — och det är så svårt att säga: hjärnan mottager intryck och dessa kalla vi förnimmelser, att de flesta icke våga sig på det. Och att söka få kroppen till intet, låter sig icke heller göra. Hypoteserna om kroppens och själens inbördes förhållande trängas därför ännu i kampen för tillvaron. Nu för tiden synes man

hafva en viss förkärlek för en identitetshypotes, som kort kan uttryckas med Hoffdings ord: «det er samme Væsen, der virker i Bevidsthed og i Hjerne.»[1] Men det är nog så, som han själf tillägger, att det kommer ungefär på ett ut, «enten jeg med den sædvanlige Vexelvirkningslære siger at Indtrykket (och detsamma kan mutatis mutandis sägas om alla själsfunktioner) fremkalder en Hjerneproces, der igen ved at paavirke Sjælen fremkalder en Fornemmelse, eller jeg med Identitetshypoteten siger, at Indtrykket fremkalder en Hjerneproces, som for Selviagttagelsen er en Fornemmelse.»[2] Med vår förkärlek för det mera populära sättet tala vi hellre om vexelverkan. Vi hafva också psykologer med oss i detta språkbruk. F. v. Schéele framhåller i «Det mänskliga själslifvet»[3] skarpt, att växelverkan mellan själ och kropp är ett erfarenhetsfaktum. — «Allgemein gesprochen — säger nog med rätta Fechner — liegt in unsrer gründlichen Unkenntniss der Grundberziehungen von Leib und Seele noch ein ungeheurer Schatz verborgen, den die Zukunft zu heben hat.[4]

När vi i vår framställning komma att tala om trons förhållande till kroppen, så skola vi ej draga oss för att tala både om trons inverkan på det kroppsliga lifvet, och det kroppsliga lifvets inverkan på tron.

Det ser ut som arbetade sig i den moderna psykologin fram en distinktion mellan «das Bewusste» och «das Unbewusste». Det är nog E. von Hartmanns filosofi som inverkar. Må vara att sådana uttryck som «omedveten förnimmelse» klinga underligt, och att hypostaserandet af das Unbewusste till en kosmisk princip innehåller åtskilligt af oberättigad mystik och metafysik — det är dock icke lätt att följa dem, som vilja likasom sätta ett likhetstecken mellan själ och självmedvetande eller göra «det medvetna» icke blott till den aktuellaste yttringen eller gestalten af det mänskliga lifvet, utan rent af förklara det aktuella medvetandet såsom själfva människans «substans». Medvetenhetspsykologerna söka då reducera allt som icke är medvetet till kroppslig företeelse. Människan blir en verklighet hvars« substans» försvinner — kunde man trestas att

---

[1]) Høffding Psyk. s. 76.
[2]) Høffding: Psykologi, s. 76.
[3]) Sthlm 1894.
[4]) Fechner: Die drei Motive und Gründe des Glaubens, Leipzig 1863, s. 228.

säga — hvar natt. Hon dör hvar afton, ty medvetandet slocknar, och födes på nytt (ex nihilo?) hvar morgon, då hon vaknar till medvetande igen. Erfarenheten pekar emellertid på mångfaldigt sätt hän på en verksamhet, som icke kan kallas kroppslig, fast den icke är medveten. «Bevidsthed er» — säger Martensen — «tvertimot den Psychologie, der væsentligt herstammer fra den Kantisk-Fichteske Idealisme — ikke noget Substantielt, men kun Egenskab, Attribut och Prædikat för et substatinelt Væsen, et realt, individuelt Subjekt.»[1]) Yttrandet, fälldt i intresse af att betona viljan såsom människans «Grundværen», hvarvid också talas om en «forbevidst», «potentiell Villie», kunna vi tillägna oss för lifvet i det hela. Medvetandet är kanske snarast endast som de solbelysta bergstopparne i ett aftonlandskap, hvars hufvudmassa ligger i mörker. «Lifvet» i barnet arbetar länge innan det kommer till den första medvetna tanken, och vilja vi hypotetiskt beteckna orten af detta lif, så går det nog för sig att kalla det omedvetet själslif, och bruka detta ord, icke blott såsom betecknande ett gränsbegrepp utan såsom beteckning för ett positivt innehåll. Vårt omedvetna själslif förvarar våra gjorda erfarenheter — sannolikt allesamman. Men det icke blott bevarar dem. Det förefaller som rådde det ett ganska lifligt — vi våga t. o. m. säga — tankearbete nedanför vårt medvetandes gräns, gående ut på att ordna, systematisera det bevarade stoffet. Ja, det kan många gånger vara bättre att lägga sig till sömn, om man vill ha ett godt arbete i den vägen undangjordt, ifall man känner att medvetandet tröttnat — på morgonen kan «das Unbewusste» hafva löst problemet. Det förefaller ofta, som komme de bästa idéerna mystiskt fram ganska färdiga ur detta «det omedvetna tankelifvets» verkstad. I den verkstaden afsöndras genom glömmandets välgörande process sådant, som om det icke glömdes skulle tynga ned medvetandet och göra det omöjligt för detsamma att behärska sin värld, eller åtminstone att däri bringa reda och ordning. Möjligen är icke mycket att vänta af de forskningar, som hypnos, abnorma sinnestillstånd o. d. möjliggöra — men så mycket torde genom dem vara alldeles bestämdt ådagalagdt, att vi hafva bakom vårt vanliga «dagmedvetande» en själens «nattsida», där mycket sker, som filosofin icke gärna drömmer om. Dock — när vi bruka

[1]) Martensen: Om Tro og Vilen, 1867, s. 124.

ordet nattsida, vilja vi därmed icke hafva betecknat detta område såsom något dystert och hemskt, utan blott såsom ett område, öfver hvilket medvetandets ljus icke uppgått — för oss. De tomtar, som arbeta därnere i människolifvets underjordiska schakter, äro oss kanske vänligare stämda än vi tro. Äro de också stundom litet benägna för att öfva trolldom, så smida de också guld åt oss. För öfrigt är Gud icke utestängd från det omedvetnas värld.

Det är klart, att gränsen mellan de båda områdena icke är fix — utan att det finnes oändliga gradationer i medvetandet, men däraf kan intet skäl hämtas för negerandet af det omedvetna själslifvet. Icke blott teoretiskt taget är det omedvetna lifvet af betydelse. Den praktiska utbildningen af våra organ, kan i många fall bestämmas såsom ett utdanande af vår förmåga af omedveten «viljeverksambet.» «Im Menschenreiche wird Vieles im halben oder ganzen Unbewusstsein ausgeführt, was erst mit Anspannung des Bewusstseins erlernt ward. In solcher Weise spinnt die Spinnerin, schreibt der Schreiber, spielt der Musiker. Unter dem Einflusse der Aufmerksamkeit und des Willens haben sich zweckmässige Einrichtungen in uns gebildet, die später die Mitwirkung des Bewusstseins ersparen, mit zwar mussten Geist und Leib sich in Zusammenhange dazu einrichten, Gehirn und Hand der Spinnerin und des Spielers zugleich mit ihrem Geiste. Ja unsre ganze Erziehung und Bildung geht dahin, unter dem Einflusse des Bewusstseins Einrichtungen in uns zu schaffen und immer mehr auszubilden auf deren unbewusst gewordener Grundlage dann das Bewusstsein zu neuer und höherer Thätigkeit aufsteigt.»[1])

En möjlighet föreligger nog, att äfven denna distinktion kan få en betydelse för trons psykologi.

Den distinktion, som religiöst och sedligt taget, spelat den största rollen i människosläktets historia, är den som ligger bakom det religiösa och sedliga antingen-eller, som bibeln och det kyrkliga språkbruket uttrycka i mångfaldiga vändningar t. ex. då det talas om «människan af denna världen» och «människan ofvanefter», människan utan Gud och människan som söker Guds rike, «kött och ande» m. fl. Karakteristiskt för den nutida psykologin på naturalistisk grund-

[1]) Fechner: Die drei Motive und Gründe des Glaubens, s. 187.

val är naturligen att denna distinktion principielt förnekas. Den har dock funnit åtminstone ett skarpt filosofiskt uttryck. Vi mena hos Kant: i den hela hans system genomgående dualiteten, för att icke säga dualismen mellan spekulativt och praktiskt förnuft. Denna tvåfald synes oss ohållbar, såvidt Kant vill häfda att det spekulativa förnuftet är det enda, som för till kunskap, och att människan teoretiskt skulle vara innestängd i den sinnliga världen. Men den är enligt vår mening storslagen och af förblifvande värde, icke blott för såvidt som den statuerar hos människan en förmåga att träda i relation till en öfversinnelig värld, utan ock därför att den betonar den *etiska arten* af hvarje sådan relation. Den kosmologiska insikten i natursammanhanget och den spekulativa insikten i det logiska tankesammanhanget föra, enligt Kant, icke «till Gud». Men det betyder föga, blott den etiska människan kommer dit. Låt vara att den värld i hvilken endast «det praktiska förnuftet» släpper in människan, synes fattig, då man såsom Kant sätter sin uppgift endast i att formulera lagarne och finna de abstrakta formlerna för dess verkligheter. Denna värld blir rik, om man — hvilket Kant, såsom barn af sitt ohistoriska tidehvarf icke mäktade — kommer till insikt om att den realiter omfattar hela den moraliska historiens värld d. v. s. den värld, där Kristus är centrum. Denna etiska tillvaro var ju äfven för Kant «större» än sinnevärlden. Det är den ädle moralistens ovanskliga ära, att han proklamerade detta midt i den sinnliga lycksalighetens platta tidsålder.

Kants system innehåller — för att citera ett yttrande af Geijer, på tal om hans praktiska postulat — häri «en lifspunkt; han har häri uttalat en spekulativ sanning, som ingen efter honom *så* rent fattat, *den* nämligen, att all insikt om Gud är så hufvudsakligen praktisk, att utan detta underlag teorin blott skenbart, men ej verkligen kommit ur fläcken. Till kännedomen af det gudomliga fordras nämligen ej blott vetande, utan äfven sedlig vilja, och detta är så nödvändigt, att den mest upplysta intelligens ej kommer till annat än misstag om ej hans sinnelag svarar emot hans vetande. Detta är den stora sanningen hos Kant, hvarmed han anslagit en sträng hos människan, som skall gifva återklang i alla själar, hvilka ej fullkomligt förlorat sin spänstighet.»[1]) Geijer har själf på sitt drastiska sätt gifvit samma tanke uttryck då han säger: «Att vara hederlig karl är en introduktion

[1]) Geijer: Människans historia 1856, s. 76.

till bekantskapen med Gud.»[1]) Har människan ett «praktiskt», vi ville hellre säga ett «etiskt förnuft» som bättre än det teoretiska uttrycker för hvilket mål människan ytterst är danad, så finnes ingen anledning att blifva stående vid Kant och säga, att detta endast kan laborera med en eller två eller tre abstrakta idéer, utan att det är s. a. s. en hel sida af människan, som är vänd eller kan vändas mot denna det etiska förnuftets värld. Det är en stor förtjänst i det Boströmska tankesystemet, att för honom människan är «förnuftig förmåga» jämte sinnlig förmåga. Språkbruket må bedömas mildt, ty det är i sanning svårt att finna ett korrekt och alltomfattande uttryck för den sidan i människans väsen som Boström kallade «förnuft i reel bemärkelse». Att tala om öfversinnliga lifsyttringar, träffar icke det specifikt karrakteristiska för de funktioner vi afse, utom det att uttrycket blott är ett relativt, som icke säger mycket mer än det negativa osinnlig. Då man i alla fall måste hafva ett språkbruk, taga vi oss friheten att här begagna ordet «etisk» och sålunda tala om människans etiska lifsyttringar, etiska erfarenheter, etiska känslor o. s. v. såsom motsatsen till de lifsyttringar, erfarenheter, känslor, hvilkas innehåll höra till den sinnliga världen.

Och det måste blifva en hufvuduppgift att tala om tron i dess likartade eller olikartade betydelse för de sinnliga och de etiska lifsyttringarne.

Nu komma vi emellertid till den klassifikation af människans lifsyttringar som föreligger i distiktionen mellan förstånd, känsla och vilja. Med åberopande af det förut starkt betonade häfdandet af människans enhet är det naturligt att vi måste tala om förnimmelser, känslor och viljeyttringar, såsom till sin karakter olika funktioner. Vi kunna visserligen aldrig påvisa en verklig lifsyttring, som endast innehåller förnimmelse eller känsla eller vilja, men det är i hvarje fall berättigadt att göra denna abstraktion — ja, äfven att tala om de olika förmögenheterna, som äro verksamma vid hvarje slag af funktioner. Blott man icke glömmer att det hela är abstraktion. Ty glömmer man detta och sätter t. ex. abstraktionen förstånd såsom något i realiteten från viljan alldeles skildt, så begår man samma fel, som om man ville sätta en matematisk kub under hörnet på ett hus i st. f. en kubisk grundsten. Det är ju välbekant att man begår detta fel icke blott teoretiskt utan också, efter förmåga, praktiskt t. ex. då

[2]) Ibm. s. 127.

man söker dana verkliga människor till uteslutande förstånd, med påföljd att man får mänskliga missfoster. Med rätta säger Boström: »Ingen själsförmögenhet verkar ensam, och man kan ej fatta den ena utan den andra — hvadan det ock blir blott imaginationer att skilja dem. Enligt oss kan ej en förmögenhet verka utan den andra, hvarför vi ock sagt, att hvarje funktion är hela människan, och de öfriga funktionerna och förmögenheterna få således, när *en* närvarande, ej tänkas vara realiter borta, fast de då träda i bakgrunden. Människan är ett organiskt helt, och man kan således ej fatta det ena momentet utaf det andra, utan hvart och ett är det hela, sedt från en viss synpunkt»[1]). Gentemot den, åtminstone bland teologer vanliga förebråelsen mot Boström, att han är benägen att alltför uteslutande betona det teoretiska, kan anföras hvad han säger om viljan: «Alla tre förmögenheterna (den teor. prakt. och est.) äro blott relativt skilda, ty i alla finnes ett mål, alltså är hela människan rätteligen en vilja — hvarför man ock sätter människans värde i en god vilja eller vilja till ett riktigt mål».[2]) Det af nämde filosof uppställda antropologiska «schemat» synes oss hafva en brist däri, att känslans självständighet icke kommit till sin rätt.[3]) Man kan icke förklara känslan såsom en oklar förnimmelse, ty äfven i den dunklaste förnimmelse låter sig — om också icke för den förnimmandes eget medvetande — bestämdt skiljas mellan det som dunkelt förnimmes och den känsla, som åtföljer förnimmelsen. I det som heter allmänt illamående måste man skilja mellan t. ex. den oordning i organismen som däri förnimmes, och det obehag som därmed sammanhänger. Känslan är för öfrigt visst icke alltid dunkel. Den kan vara lika klar som den genomskinligaste tanke, äfven om dess klarhet är af annan art än tankens, så att jag ej mäktar klart uttrycka den i begreppsmässiga omdömen, utan måste låna ett annat uttrycksmedel t. ex. en melodi eller ett lyriskt poem. Möjligen föreligga också empiriska iakttagelser, som hänvisa på att känslan är relativt skild från det rent teoretiska förnimmandet: erfarenheten ådagalägger t. ex. att man vid en smärtsam stöt förnimmer stöten förr än smärtan erfares — de båda akterna äro icke samtidiga.[4])

Är det redan med afseende på den klassifikation af de

[1]) Boströms förel. i Religionsfilosofi, Sthlm 1885, s. 141.
[2]) Ibm. s. 144.
[3]) Ifr. v. Schéele, anf. arb.
[4]) Imf. Høffding, s. 253.

mänskliga lifsyttringarne vi nu hafva nämnt nödvändigt att fasthålla, att de icke kunna genom några skarpt markerade gränser skiljas från hvarandra, så är detta i än högre grad fallet med indelningen af funktioner «med afseende på utvecklingsgraden». Då vi här i teoretiskt afseende skilja mellan sensationer, föreställningar, begrepp, och praktiskt mellan drifter, begär och fria handlingar, så afgränsa sig dessa mot hvarandra genom mångfaldiga öfvergångar. De på utvecklingsskalan lägre stående funktionerna upptagas i och underläggas de högre. Det synes oss icke med erfarenheten öfverensstämmande att tänka sig förhållandet mellan omedelbara förnimmelser och tänkande dualistiskt, så att de förra skulle innehålla s. a. s. ett passivt, utifrån mottaget stoff och de senare vore en «apriorisk», förnuftet på innerligare sätt tillhörig form, eller så att man skulle kunna strängt skilja mellan ett aprioriskt sätt att «tänka» och ett empiriskt — hvilka termer man nu än begagnar. Den syntetiserande verksamhet som ligger i det systematiska ordnandet af förnimmelserna under logiska kategorier är elementärt för handen redan i den allra första medvetna förnimmelsen, ja, om «det omedvetna tänker», så tänker äfven det ganska logiskt. Här är en ständig växelverkan mellan aktivitet och passivitet, empiri och spekulation. Utan «tanke» ingen erfarenhet. Vi vilja icke heller på det praktiska området vara med om en sådan dualism, att den fria viljan skulle vara liksom kommen från annat håll och stå i principiell motsats mot hvad vi kalla drift och begär. Vi böra icke låta oss förvilla af att dessa senare ord hafva i språkbruket öfvervägande fått en färg af etiskt klander. Det kan alltför väl finnas drifter och begär af god sedlig halt. När vi i det kyrkliga språkbruket tala om hjärtats begär efter Gud, så är det lika berättigadt och förståeligt som då vi tala om det syndiga begäret.

Vi hafva gifvit dessa psykologiska antydningar för att motivera en disposition af vårt stoff. Men denna disposition är svår nog, om man kommer med strängt Aristoteliskt-logiska kraf. Ty människolifvet är väl kanske just den realitet i tillvaron som minst låter sig «indelas» efter reglerna för klass och underklass och efter principen att indelningslemmarne skola utesluta hvarandra. Af psykologiska arbeten får man stundom det intrycket att de t. ex. på afdelningen om viljan tala mer om förstånd och känsla än om viljeyttringarne och tvärtom. Det har sin grund däri, att i människan står allt i den allra närmaste relation till allt — och det är just icke mycket att säga om hvarje moment

t. ex. om förståndet, «i och för sig». Det måste bli tal om relationerna alldeles som på andra forskningsområden.

Det ter sig för oss så, som skulle vi kunna disponera stoffet på det sätt, att vi först tala om trons förhållande till de mera omedelbara förnimmelserna — dock icke i deras abstrakta enkelhet hvar för sig, utan i deras faktiska sammanfogande till hvad vi kalla erfarenhet. Och redan då synes det oss nödvändigt att ge ett uttryck åt den ofvan framhållna principiella motsatsen mellan sinnlig och etisk erfarenhet. Beträffande de många gradationer eller former inom det teoretiska som psykologin relativt åtskiljer, synes det oss egentligen behöfligt att något tala om trons förhållande till fantasin, samt till det mera reflekterade, eller om man så vill vetenskapliga tänkandet. Det är ju ett gammalt stående ämne: «Tro och vetande». Det har blifvit så, emedan man menat att just genom den motställningen påpekas den principiella brytningspunkten mellan världsåskådningar — den brytningspunkt, som enligt vår mening alls icke ligger här i ett val mellan att tro och att veta, utan hvars psykologiska grund ligger vida djupare. Vidare komma vi att tala om trons förhållande till känslan och till viljan.

Att vi utgå från den gängse psykologin behöfver väl icke något rättfärdigande. Att psykologin har en historia, är självklart, men ett korollarium däraf är, att då fråga blir om bedömande af historiska åsikter om trons psykologiska art, man får undersöka om dithörande uttalanden icke behöfva en «öfversättning» på den moderna psykologins tankegång, innan de kunna rätt uttolkas. Det synes oss exempelvis vara klart att i uttrycket ensidigt intellektualistiska eller ensidigt mystiska riktningar icke få fattas så ensidiga som uttrycket kan gifva vid handen. Förhållandet är i regeln att de icke gjort den skarpa åtskillnad mellan förstånd, vilja, känsla o. s. v. som sedan skett. Grekernas «nous» är icke ett så rent intellektuellt begrepp som vårt «förstånd». Kants «praktiska förnuft» är icke så rent från teoretiskt innehåll som han själf synes mena. Schleiermachers «Gefühl» är icke blott «känsla», utan innehåller mera af både teoretiska och praktiska momenter än vi vanligen tillskrifva känslolifvet. Strängt taget har hvar och en sin psykologi, och glömmer man detta, blir man lätt orättvis.

Men bibelns psykologi? Borde icke den läggas till grund vid hvarje betraktande af trons begrepp? Bör icke den heliga

skrifts normativa giltighet häfdas af teologin, så att hon låter dess åskådning, kanske också dess terminologi blifva bestämmande?

Därpå skulle vi för det första vilja svara, att det icke — åtminstone icke utan vidare undersökning — är gifvet att det finnes *en* biblisk psykologi, utan att man med större rätt kan tala om flere bibliska psykologier eller psykologiska åskådningar. Likaväl som man inom bibeln finner en historisk utveckling af hvarje punkt i läroåskådningen och hvarje sedebud, så att man med skäl talar om gamla och nya testamentets olika lärobegrepp, ja, om ett Paulinskt, ett Johanneiskt lärobegrepp o. s. v., så har helt visst också uppfattningen af människans själsegenskaper sin historia, så att profeterna, Paulus, Johannes o. s. v. icke hafva alldeles samma psykologi. Att ingå härpå tillhör den bibliska teologin.

Emellertid hafva vi ett bibliskt psykologiskt begrepp, som vi icke kunna undgå att beröra. Det spelar en hufvudroll i den heliga skrift, och därför också i all kristlig predikan, ja i all teologi. Vi syfta helt enkelt på skriftens tal om människans *hjärta*.

Är nu detta ett användbart psykologiskt begrepp? Kan det brukas i en psykologi? Det är ju mycket möjligt, att man skall kunna läsa åtskillig litteratur i den vägen, utan att ens stöta på själfva detta uttryck, såvida det icke kommit in genom ett bibelcitat eller ett uttryck från det kyrkliga språkbruket. Men detta bevisar intet. Det finns i alla händelser, trots alla systematiska och filosofiska psykologers ignorerande, intet psykologiskt uttryck som är mera kändt, mera brukadt, bättre förstådt, kanske också mera sägande än «hjärtat». Ingen älskande, ingen troende, ingen bedjande kan gå förbi det ordet, och bruka andra i stället. Jag anställer ingen psykologisk analys af min medmänniska, ingen allvarlig pröfning af mig själf, utan att jag söker skåda «in i hjärtat». Den skald som icke sjunger så att det går «från hjärta till hjärta» är det icke mycket med. Den konung som icke har sin makt grundad i sina undersåtars hjärtan sitter ganska löst på sin tron. Hur aristokratisk tanken än är blifven, borde den dock stanna inför det faktum, att detta ord och begrepp visat sig under årtusenden sitta så fast i det populära medvetandet, att ingen kan rubba det. Om detta icke visar mer än den stora brukbarheten af begreppet, så är icke ens det så litet. Kanske det också visar begreppets stora enkelhet? Och det är kanske där-

för, som psykologin just icke bevärdigar sig att syssla med detsamma.

Ja, begreppet är enkelt. Dess genesis är ännu i dag klar utan språkforskningens tillhjälp. Det uppenbarar den enkla tanken af en medelpunkt i människan, ur hvilken alla hennes utåtgående lifsyttringar framkomma och till hvilken alla inåtgående lifsyttringar söka tränga fram. «Hjärtat är — säger bibelteologen Beck — den lifsmidt, hvilken för lifsströmmen, såsom den går inifrån utåt och utifrån inåt — — bildar ursprungs- och samlingspunkten».[1]) I detta enkla begrepp ligger emellertid och med hjälp af detsamma låter sig uttryckas en hel del visbet, som psykologerna ofta glömma bort. Däri låter sig uttryckas den lefvande enheten af människoväsendet, på samma gång som det outgrundliga djupet af hennes väsen. Bibeln känner ju både viljandet och vetandet och kännandet — ja bibelns psykologiska språk är naturligen då det gäller det religiösa lifsområdet oändligt rikt, men i det hela ligger, tack vare begreppet »hjärta», en oändlig enkelhet — en enkelhet som kan åskådliggöras med schemat af en medelpunkt med sina radier, och som icke nås med något psykologiskt system af divisioner, kodivisioner och subdivisioner af lifsyttringarne. Viljandets, vetandets yttringar må vara huru divergerande som helst — de löpa samman i hjärtat.

»Med hjärtat tror man». — Äfven om man vore aldrig så sangvinisk i hoppet om att kunna bestämma trons psykologiska art, så vore det dårskap om denna sangvinitet ginge så långt, att man hoppades nå ett resultat, som gjorde detta paulinska ord till något mindre exakt. Det är icke i en ofri bundenhet vid bibliskt språkbruk, utan det är i den enkla öfvertygelsen, att det gagnar saken, som vi ville företaga hela undersökningen om tronsförhållande till människans lifsyttringar, under det vi såsom ett memento upprepa för oss detta: hvad du än säger om tron — glöm ej: »med hjärtat tror man».

---

[1]) Beck: Den Bibliska Själslärans grunddrag 1873. s. 56.

III. Tron och kroppslifvet.

Vi uttalade i inledningen, att tron är något otvifvelaktigt realt, att om också hvarje föremål för tron varit förklaradt för intet, ingen kunnat betvifla trons realitet. Detta betyder ingalunda att t. ex. sådana vetenskaper som matematik, astronomi, kemi eller fysik på någon punkt under sina forskningar i den sinnliga världen skulle stöta på tron. En fysiker kan ju därför mycket väl neka trons realitet, om han uppställer den fordran: allt som jag skall erkänna såsom realt, måste visa sig vara kraft, mäktig af mekaniska verkningar. Tron är ingen sådan kraft — den mäktar icke lyfta ett sandkorn, mycket mindre »detta berg» såsom »trons begynnare och fullkomnare» uttryckte sig. Och vi vilja icke disputera därom: det kan möjligen vara så, att tron saknar denna förmåga att omedelbart omsätta sig i fysisk kraftyttring. Möjligen — ty ingen vet det dock alldeles säkert. Det kan ju hända att den fakir eller spiritist som i tillbörlig kvantitet »har tron» kunde låta »bordet dansa». Men äfven om så icke skulle vara, så är detta fysikens negerande af realitet icke att fästa sig vid, ty det träffar likaväl viljan och tanken. »Tänkarns tanke lyfter intet lod». Den som negerar för mycket, negerar ingenting.

Det finns emellertid också andra naturvetenskaper. Och — för att citera Geijer — »främst bland naturvetenskaperna står hvarken matematiken eller kemin, utan medicinen, hvilken betraktar naturen i dess högsta organiska former». Äfven om rangstriden vetenskaperna emellan icke är afgjord på det af Geijer angifna sättet, så är man alltid villig, att erkänna medicinen såsom naturvetenskap. Och medicinen påträffar tron. Läkaren möter den såsom ett faktum, en verkande kraft, ja en ganska starkt verkande kraft, som kan i betydlig mån influera på kroppslifvets företeelser. Det är nog icke så alldeles godvilligt, den moderna läkarevetenskapen medgifvit detta, men numera är det dock medgifvet. Och detta medgifvande blir helt visst mer omfattande, ju mera den moderna medicinen försöker inkomma på det område, som närmast gränsar intill själslifvet: nervlifvets område.

Frågar man en läkare, hvad han anser det betyda, om en patient tror, att han skall blifva frisk, så skall han möjligen

svara: denna tro kan vara ett stimulerande medel, nästan lika godt som alkohol — ett medgifvande från det hållet, som innebär icke så litet. Men om läkaren går närmare in på undersökningen af trons verkningar, så skall han finna, att tron också kan verka såsom ett stillande medel, «lika godt som bromkalium». Han skall icke heller kunna undgå att märka, det en negativ tro, t. ex. tron på, att «jag snart skall dö», kan verka såsom ett dödande gift. Man kan «tro ihjäl sig». Erfarenheten visar, att tron i betydelse af förtroende till läkarens förmåga har en oerhörd betydelse. Och — äfven om medici icke vilja erkänna det — läkemedlen verka i oerhördt många fall såsom trosföremål. Nu är det emellertid en svårighet, som gör, att denna sak icke är så lätt att reda sig med: man kan icke föreskrifva — icke ordinera tro; det finns inga trospiller att taga in. Det är detta som gör, att den absolut skeptiske professorn kan skicka patienten till den heliga källan vid Lourdes i hopp att därigenom kunna åstadkomma den behöfliga trosfaktorn.

Detta faktum, att medicinen fått en bestämd erfarenhet af trons makt, har sin betydelse. Det kan nämligen på ett elementärt sätt ådagalägga haltlösheten i den allmänna åskådningen af tron såsom en betydelselös faktor i tillvaron. Naturligen kan däraf ingen slutsats dragas med afseende på trons fysiska eller psykiska uppkomst, än mindre med afseende på realiteten af det innehåll som tros. Det står för biologen alltid öppet att kvarstå t. ex. på materialistisk eller mekanistisk grundval och betrakta tron endast såsom en under vissa fysiskt gifna förutsättningar framträdande illusion. På sin höjd kan det föra till ett undersökande af frågan, huruvida tron är något «hälsosamt» eller normalt. Därvidlag kan medicinen sannolikt icke säga något mer än att tron kan vara antingen positiv eller negativ i förhållande till det mål för hvilket läkarevetenskapen arbetar, d. v. s. antingen tro till hälsa eller tro till död, och att den verkar gagnande eller skadligt alltefter som den är det ena eller det andra. För öfrigt har man väl från denna fysiologiska sida icke att vänta några mera djupgående insikter än den undersökningen af fysiologiska processer öfverhufvud kan gifva beträffande själsyttringar, hvilket i själfva verket icke är mycket. Man vet i själfva verket mycket mer t. ex. om en sin förnimmelses art genom den enklaste själsreflexion på den, än genom alla fysiologiska experimenter, utom att man aldrig på fysiologisk väg skulle kommit på den tanken, att det finnes något som heter förnimmelse. Också

medicinen har naturligen tagit människans vanliga psykologiska erfarenhet till hjälp, då hon funnit trons faktum.

Så mycket kunde reflexionen på tron från hygienisk synpunkt möjligen göra, att den fällde ett omdöme om trons så att säga kvantitativa energi i jämförelse med de andra själsfunktionerna. Erfarenheten skulle då möjligen kunna gifva åtskilliga vinkar. Den torde tendera att visa det den myckna kunskapen och den skarpa reflexionen ofta hafva en ganska deprimerande verkan i hygienen via tron. Den som läser läkareböcker och studerar medicin får ofta inbillningssjukdomar. Det finns — vi förmoda nära nog för hvarje farlig sjukdomsspecialitet — en «fobi» — en syfilofobi, en tro att man har kräfta, lungsot o. s. v. Det är bokstafligen rätt att kalla dylika sjukdomar trossjukdomar. Deras svårbotlighet är bekant. Att genom resonnemanger bota dem lyckas sällan — tron tar icke reson. Att genom upprepadt konstaterande af att det onda man inbillar sig icke finns undanrödja tron är äfven det svårare än man föreställer sig: så länge tron finns leder den förståndets verksamhet, och den sjuke begagnar sin intelligens på det förträffligaste sätt i sin tros intresse. Det pekar på ett egendomligt sätt hän på, hvad teologerna alltid bruka säga om tron på andra områden att den är en mäktigare och mera primär faktor än tänkandet. Att tron kommenderar känslorna är alltför väl bekant. Det börjar ej sällan att göra ondt, där man tror, att man har ondt. Och detta gäller icke blott i starkt abnorma fall, utan om också i oändligt olika grad, hvarje individ. Hvad viljan beträffar så mäktar den föga, i direkt kamp med tron; man kan icke direkt befalla sig att tro. Vid trossjukdomarne är det också ett svårt problem att få någon konstant vilja till stånd hos den sjuke; det går i regeln ej utan att hans vacklande vilja, också det via tron — t. ex. förtroendet för läkaren — bindes vid en annan vilja. Den läkare duger bäst som har en sådan förmåga att binda tron och genom tron motivera viljan.

Att fullkomlig förlust af tro är vansinne — såsom vi yttrat i inledningen — håller nog streck. Høffding talar om «en ejendommelig Art af Sindssygdom (folie hésitante, folie du doute)», som bestaar i at endeløs Reflexion og Tvivl rettes mod de allersimpleste Handlinger, der i normal Tilstand foretages aldeles mekanisk».[1]) Han anför ett yttrande af Ideler,[2]) där denne talar om

[1]) Høffding. Psykologi, s. 382.
[2]) Biographien Geisteskranker, s. 156.

saadan Afsindighed som har sin rot i tom Længsel, orkesløs Trang, taabelig Haaben eller feig Forsaagen — allt sådant som psykologen lätt kan reducera till yttringar hos den som saknar «tro» — som icke har något att fylla sin Længsel med, icke vet hvar han skall få sin Trang tillfredsställd, flyger hit och dit med sin Haaben, och icke vågar i frimodighet njuta något af hvad tillvaron bjuder på. Det låter sig gång på gång konstateras, att vår tid är gynnsam för dylika sjukliga företeelser. Och mer och mer skall det bli tydligt att det «Hamletsartade» hos oss beror på bristande tro.

Naturligen kan, såsom sades, från denna hygieniska synpunkt för bedömandet af trons betydelse just ingenting sägas om betydelsen af det som tros. Det är för läkaren beträffande trons fysiologiska verkan tämligen likgiltigt om hans patient tror på hans egen förmåga, på kraften af hans piller, på ett fatalistiskt och omotiveradt «jag blir nog bra», på jungfru Maria eller på Gud som hör bön — så länge endast det fysiologiska tages med i betraktande; skillnaden kan på sin höjd läggas däri, att faktiskt tron på Gud har för många en större intensitet än tron på läkaren och läkemedlet.

Till och med om man tager saken folkhygieniskt och säger: det vore hälsosammare om folket hade mera tro, så för detta, så länge man icke går längre än till den hälsa som läkaren talar om, icke högre än till de båda angifna alternativen: tro som höjer lifskraften och tro som deprimerar den. Den allmänna trossjukdom som heter pessimism, d. v. s. tron att allt är, går och skall gå uselt, måste folkpsykologen döma såsom fördärfbringande. Men om han rekommenderar den motsatta tron: optimismen — så behöfver han närmast icke rekommendera annat än tro på sinnliga realiteter. Men den frågan står åter, om det finns någon annan normalitet eller ohälsa än den fysiologiska, den s. a. s. djuriska. Och det är en fråga om människan kan vara fysiologiskt frisk utan att vara det moraliskt och religiöst. Ser man saken så, låter sig — så sammanhängande är människolifvet — icke en fullkomlig abstraktion från trons innehåll strängt genomföras en på hygienikerns ståndpunkt. Redan här börjar nog den olika betydelsen af de sinnliga och etiska lifsyttringarne göra sig gällande, så att det icke blir alldeles likgiltigt, om trons innehåll är ett «fysiskt» eller ett «moraliskt». Om läkaren står inför alkoholisten eller den genom onaturliga laster skadade, känner han alltför väl, att det behöfdes en tro på att det finns en möj-

lighet t. ex. genom Guds eller genom egen viljas makt att bli herre öfver den fördärfvande driften; att denna tro alldeles omedelbart skulle hafva en dämpande inverkan på det öfverretade nervlifvet och dymedelst vara en medverkande faktor vid undanrödjandet af den kroppliga oordning som föreligger. Och följer folkhygienikern sjukdomsorsakernas serie tillbaka öfver det som för ögonen är, kommer han nog oupphörligen till insikt om, att de till icke obetydlig del ligga i moraliska faktorer och ytterst kanske just i bristande tro eller förvänd tro. Men då — invänder man — är han icke längre läkare och vetenskapman. Säg hellre: han är icke *blott* det, han är något mer, han är en tänkande människa. Vårt lands vetenskapliga historia saknar icke exempel i den vägen alltifrån Olaus Rudbeck till Israel Hvasser.

Då vi här något dröjt vid trons förhållande till det kroppsliga lifvet, så är det klart att vi också måste vända på frågan och undersöka: har det kroppsliga lifvets beskaffenhet något inflytande på tron?

Och en hvar, som gjort någon psykologisk erfarenhet på sig själf eller andra, skall svara ja därpå. Läkaren skall sannolikt i de flesta fall rent af fatta en positiv eller negativ tro såsom ett resultat eller en resultant af kroppsliga faktorer. Han skall också sannolikt kunna uppvisa åtskilliga fysiologiska grunder t. ex. för det förhållandet att tuberkulösa människor ofta tro att de skola blifva friska, att andra lidande äro benägna för motsatsen, att nervsjuka kunna utmärkas för våldsamma kastningar mellan den ljusaste, mest hoppfulla åskådning och mörk förtviflan. Hur materialistiskt detta än förefaller, får det icke skrämma oss att neka själfva faktum. I det innerliga förhållande hvari kroppslif och själslif stå till hvarandra är det icke underligt, om man finner växelverkan mellan dem gestalta sig så, att aktiviteten ligger än på den ena sidan än på den andra. Den sjuke t. ex. känner nog väl till den circulus vitiosus, som uppkommer på det sättet, att ju sämre man tror sig vara, dess sämre blir man och dess sämre man blir, dess sämre tror man sig vara. Och konvalescenten kan hos sig konstatera processen i motsatt riktning, då förbättringen går hand i hand med växande tro på att hälsan skall återkomma.

I stället för att visa sig absolut skeptisk borde tvärtom just trospsykologen — och hvarje präst behöfver vara trospsykolog — taga kännedom om den forskning som på det hithörande området pågår i den biologiska och medicinska vetenskapen, och

därvid undersöka det kroppsliga lifvets inflytande äfven på den religiösa tron. Om vår förutsättning, att trosyttringen, oafsedt innehållet i eller föremålet för den densamma, elementärt är samma själsrelation, är riktig, så är det icke underligt, om den som öfverhufvud är «trossjuk» också är det då frågan blir om tron i dess högsta betydelse. Om dessa forskningar utgått från materialistiskt håll, bör detta ju på intet vis afhålla från att taga kännedom om dem — man kan äfven från det hållet upptäcka fakta; om man sedan tolkar dem förvändt, är det något som står oss fritt att kritisera. Självklart är, att vi, då vi tala om tron i dess relativa beroende af kroppsliga egenskaper, icke behöfva inskränka oss till tro med endast «fysiskt» innehåll, utan kunna taga hänsyn till andra gestalter af tro.

Det kunde förligga skäl att undersöka, om det finnes någon grund för ett sådant antagande som det, att olika individer genom den olika kroppsliga konstitutionen äro mera eller mindre prædisponerade för att tro eller icke tro. Visserligen har fysiologin icke mycket att säga om betydelsen af de fysiska organens gestaltning för själslifvet i allmänhet -- det inskränker sig väl nästan till några allmänna satser om att hjärnans relativa storlek, tyngd, utpräglade vindelbildning står i sammanhang med rikare utbildadt själslif, hvarvid det dock alltid blir en öppen fråga i hvad mån det goda organet är orsaken till ett rikt själslif eller det rika själslifvet är orsaken till ett godt organ.

Här på detta område, där den egentliga källan för psykologisk erfarenhet, iakttagelse på sin egen själsverksamhet, sinar, får man vara mycket försiktig och kritisk. Ty just emedan området är mörkt svänger sig här den naturalistiska forskningen med de djärfvaste analogislut och kallar de mest hypotetiska förklaringar vetenskapliga. Om man exempelvis skulle kunna ådagalägga, hvilket vi icke vilja förneka, att religiöst troende föräldrar hafva barn med «religiösa anlag», så är nämda naturalistiska forskning vanligen färdig med den saken genom att sätta slagordet «ärftlighet» såsom etikett därpå och sedan kalla detta en «förklaring», likställd t. ex. med den rent mekaniska förklaringen af en fysisk företeelse. Visserligen är äfven det en ganska mystisk och oförklarlig företeelse, huru en kropp kan inverka på och flytta en annan kropp. Men det är ändå på helt annat sätt «mystiskt» huru en far kan få ett

barn, som har betydliga icke blott kroppsliga, utan också andliga egenskaper gemensamma med honom. Det är blott ett kolossalt quid pro quo, när man anser detta faktum för något lika kroppsligt och fysiskt eller mekaniskt, som ett förhållande mellan tvenne fysiska företeelser. Men förhållandet är verkligen, att man synes tro det t. ex. ett barns förstånd och dess förstånds beskaffenhet och analogiter dess tro och dess tros beskaffenhet till sin uppkomst äro naturvetenskapligt och fysiskt förklarade däraf, att dess föräldrar hade förstånd och tro af liknande art. Om man annars är så noga med att följa verkningarne s. a. s. atom från atom innan man godkänner förklaringen såsom vetenskaplig, så är man här nöjd med att springa från atomen «far» till atomen «son» och fylla hela den oändliga serien af oförklarade relationer med tanklöshet.

Men i alla fall: såsom faktum kan det möjligen konstateras, att disposition för tro på Gud kan i släktet ärfvas och likasom «hopas» genom fortgående i samma riktning. Men om denna disposition är något kroppsligt eller andligt eller båda på samma gång, det kan endast afgöras från den grundåskådning af människan, hvarifrån man utgår. Om jag också ärfde ett trosanlag, det bevisar icke det minsta i frågan huru jag skall bedöma tron, huru jag skall värdera den, huruvida jag skall betrakta den såsom något etiskt, något fritt eller icke. Allt tendentiöst resonnerande i riktning att nedsätta tron eller att förminska dess betydelse genom att t. ex. säga: det är icke underligt, om vi hafva benägenhet att tro på Gud, då förfäder i tjugu led hafva gjort det, allt sådant resonnerande är förfeladt. Lifvet blir alls icke mindre värdt därigenom, att det visar sig hafva den egendomligheten att i sina karaktersdrag fortplantas från individ till individ.

I hvarje fall pekar erfarenheten om arfvets inflytelse icke längre än till «dispositioner» i den ena eller den andra riktningen — kroppsliga och andliga på samma gång. Sådana andekroppsliga dispositioner kan man tänka sig såsom grund till de s. k. temperamenten. Den frågan, huruvida temperamentsåtskillnaden har någon betydelse för tron, måste gifvetvis jakande besvaras. Icke så, som skulle det ena temperamentet mera än det andra vara disponeradt för tro, utan att den grundegendomlighet som ligger i temperamentet också kommer att återspegla sig i troendets process likaväl som i tänkandet och viljandet. Det är klart, att sangvinikern skall hafva

företrädesvis lätt att acceptera och lätt att släppa trosföremål, att kolerikern skall vara disponerad för kraftiga trosgärningar, att flegmatikern, om han också långsamt kan föras till en viss tro, dock sedan blir en uthålligt troende. Att detta förhållande kan vara af stor betydelse vid enskild själavård är tydligt, likasom att också vid bedömandet af olika trosriktningar, man bör taga hänsyn därtill. Det är alldeles icke något sällsynt, att en individ kan bli förklarad för icke-troende helt enkelt därför, att han icke såsom tidsriktningen kräfver är sangviniker eller melankoliker.

Ingen på samma gång kroppslig och andlig olikhet kan tillerkännas samma betydelse som den hvilken konstituerar åtskillnaden mellan man och kvinna. Har denna någon betydelse för tron? Vi beröra denna fråga i detta sammanhang, ehuru vi därmed icke vilja uttala något om i hvilken grad de fysiska och de andliga faktorerna konstituera åtskillnaden. Det är ett rätt allmänt antagande, att kvinnan skulle vara mera anlagd för tron. Därvid kan man möjligen påpeka det faktum, att kvinnorna synas mindre än männen benägna att emancipera sig från den kristna religionens inflytande. Emellertid, om man fattar tron såsom icke blott en i inskränkt mening religiös lifsyttring, utan såsom vi anse att man bör göra, fatta den såsom ingående i hvarje etisk, ja, äfven i hvarje teoretisk lifsåskådning, så reducerar sig detta därhän, att för vissa former af tro äro kvinnorna, för andra männen mera anlagda. Och det kan mycket väl vara förhållandet, att en viss trosriktning kan vara af en mera «kvinnlig» karakter. Man talar med skäl om manlig tro och kan också med samma skäl tala om en kvinnlig, utan att den ena termen innebär något mer nedsättande än den andra. Trons historia visar, att här såsom på andra områden det aktivt ingripande, epokgörande öfvervägande tillhör mannen, det bevarande, troget förvaltande tillhör kvinnan. Trons historiska hjältar äro män, likaväl som handlingens, vetenskapens, kritikens och tviflets.

Likasom vi ofvanför framhöllo trons inflytande på det abnorma kroppsliga lifvet, kunde här också vice versa frågas: har ett friskt eller sjukligt kroppslif något inflytande på tron? Och det synes oss, som nödgade den praktiska erfarenheten att gifva ett jakande svar. Tvifvelsutan beror det förhållande, att människor plågas af religiös ovisshet och tvifvel, samvetsoro som icke släpper, årslånga själsstrider, ofta icke blott på

psykiska utan också på fysiska orsaker. Man brukar ofta från kristendomsfientligt håll påpeka, att de utlefvade, de genom utsväfningar fördärfvade, i allmänhet lifvets invalider «slå sig på att blifva troende». Det är den utslitne som blir munk. Den lefnadströtte går i kloster. Här står dock tecken mot tecken. Det är en lika gifven erfarenhet, att den äkta, djupa religiösa tron korresponderar med mannaålderns bästa hälsa och kraft. Det är oftast i lifvets ungdom, som den för lifvet afgörande «omvändelsen» äger rum. Däremot behöfver icke strida, att hjälplösheten hos den sjuke ammar ett *trosbehof*, hvilket ofta griper efter de i individens tanke mest afgörande medel för trons åvägabringande — t. ex. att blifva munk.

Att särskilja, såvidt det låter sig göra, de fysiska grunder, som kunna ligga hindrande i vägen för bildandet af en sund tro, synes oss ingalunda oviktigt vid psykologiskt bedömande af människor. Just detta, att reducera tviflets tankar, i den mån de sakna psysisk och etisk grund, till sjukliga fantasibildningar, är ett godt hjälpmedel i många fall.

Att vi här beröra förhållanden, som i åtskilliga former spelat en viktig roll i religionens historia är tydligt. Vi behöfva endast nämna frågan om asketismen. Det är tvänne grundväsentligen skilda riktningar som göra sig gällande, då man rekommenderar kroppslifvets depression såsom befrämjande tron och då man rekommenderar den sunda utvecklingen af människans kroppslif såsom det riktiga. Att en stor del af katolicismen hör till den förra är påtagligt. Och man brukar ännu alltjämt, där man vill kritiskt nedsätta kristendomen, postulera, att detta är den enda äkta formen af kristendom. Så mycket kan åtminstone påstås, att det ingalunda är befrämjande för tron i dess betydelse af fiducia, att vara asket; det är nog långt mera befrämjande för framkallande af syner, extaser och «höga andliga anfäktningar». Det är därför karakteristiskt, att askesen är hemma i den kyrka, som egentligen icke känner till fiducia.

I protestantismen är förhållandet ett annat. Luther är där urtypen. Af den lekamligen utmärglade broder Martin i klostret med fastorna och gisslet har blifvit den lefnadsfriske humoristiske doktor Luther som är sådan Gud danat honom. Det ligger i själfva det protestantiska värderandet af kallelsens arbete, af naturlifvets erkännande genom celibatets förkastande, af lifsglädjen och naturglädjen ett mens sana in corpore sano,

ett proklamerande af tron i förening med sundt kroppslif — äfven om detta icke blifvit direkt och positivt uttaladt, utan blott mer indirekt träder fram i polemiken mot munkaskesen.

Erkännandet af det kroppsliga lifvet såsom icke *i sig* fientligt mot tron har åtskilliga konsekvenser. Man kan nämligen postulera att tron icke, om den är normal, får gestalta sig så, att den uteslutande vänder sig till och ägnar sig för en viss människas disposition, ett visst temperament t. ex. Tron måste vara något tillgängligt för sangvinikern såväl som för kolerikern, för flegmatikern såväl som för melankolikern, för den som Gud har gifvit stor kroppskraft att bruka i lifvets strid, såväl som för dem som han har satt i kloster genom att lägga dem på sjukbädd. «I tron» får icke vara man och kvinna, frisk och sjuk o. s. v. och gör man den sådan, att den passar endast för ettdera af dessa alternativ, så har man karrikerat den. Detta bör protestantismen i enlighet med sin princip kunna betona.

Och att den äfven häri är reformation, d. v. s. återgående till kristendomen före romanismen och asketismen är påtagligt. Försöken att göra Kristus och Paulus till asketer i katolsk mening, eller ett slags kvinnokarakterer i romantisk mening äro helt visst misslyckade.

På tal om trons förhållande till det kroppsliga lifvet kunna vi icke underlåta att beröra det faktum, att Kristus under sin profetiska verksamhet också träder fram såsom en helbregdagörare af kroppsliga sjukdomar. Oss synes, som låge däri större betydelse än man i allmänhet har öga för. Om det i början af detta kapitel anförda, att medicinen synes få spela den rollen att för det moderna, vetenskapliga medvetandet åter upptäcka tron är riktigt, så är detta mutatis mutandis ett upprepande af hvad som skedde, då Jesus af Nazaret började s. a. s. ett elementärt «framkallande» och «demonstrerande» af tron genom att visa dess makt rent fysiskt. «Tror du, att jag kan göra detta?» «Ja, Herre, jag tror». «Ske dig, som du tror.» «Din tro har hulpit dig.» Det är den enkla, ofta återkommande proceduren. Syftet är att i s. a. s. påtaglig form framställa en begynnelse af den tro, som skulle öfvervinna världen: tron på Jesus, och s. a. s. framhäfva den såsom en realitet. Därvid är ännu trons etiska innehåll *relativt* icke betonadt. Det är blott fråga om att framlocka och på sig rikta den själsyttring, hvarom det väsentligen skulle

komma att bli fråga i hela den utveckling som Kristus begynner. Och för denna såsom vi sagt elementära begynnelse var det nog att tron riktades på det kroppsliga lifvets botande, såsom något, som låg människan så nära. Det är alls icke — psykologiskt taget — något underligt i detta utgående från det fysiska. Om ett barn har förtroende för, «tror på» sin far, så uppkommer denna tro ännu i dag nog närmast ur den erfarenheten, att barnet fysiskt känt sig hvila ganska tryggt på hans armar. Tron på moderns kärlek spirar upp ur den mångfaldigt förnyade erfarenheten af att hon afhjälper hungern genom näring. Från det fysiska till det etiska således. Och detta behöfver visserligen icke vara något «felslut».

Det är psykologiskt alldeles oriktigt att t. ex. i den blinde Bartimei tro inlägga hela det innehåll som *vi* inlägga i uttrycket tro på Kristus, ehuru denna tro i obestämd form innebar ett frö till en utvecklad Kristus-tro. Faktiskt stannade många på denna outvecklade ståndpunkt: tron på undergöraren. Och om dem kunde det alltför väl heta: de trodde icke, nämligen från högre synpunkt. Jerusalemiterna trodde, «när de sågo de tecken som han gjorde. Men själf betrodde han sig icke åt dem.» De ville icke följa med, när det blef fråga om den elementära trons etiska differentiering — för att låna ett uttryck från evolutionsteoretikerna.

Men har man rätt, att då t. ex. Jesus säger till den sjuka kvinnan, som i folkhopen rört vid hans klädnad och blifvit helbregda: «din tro har hulpit dig» — fatta detta ord bokstafligen så, att Jesus skulle menat, det hjälpen verkligen var förmedlad genom tron ungefär i analogi med hvad vi ofvan sagt om trons ännu alltjämt faktiska kraft under vissa förhållanden. Ja, hvarför icke? Den exclusivt tänkande supranaturalismen skulle möjligen i detta liksom många analoga fall klandra detta: — «Säg icke att tron verkar, tron hjälper, utan säg: Gud verkar, Gud hjälper.» — Därpå svara vi endast: Ja, men Gud verkar i världen och hjälper just genom tro. Båda uttryckssätten äro därför berättigade. Jesus och apostlarne använda dem promiscue.

Det råder sålunda ett innerligt samband mellan människans kroppsliga lif och tron, så att de ömsesidigt influera på hvarandra. Att detta ingalunda har med sig något nedsättande för trons värde, synes oss påtagligt. Analoga förhållanden mellan kroppsligt lif å ena sidan, samt det mest abstrakta tan-

kelif och det friaste viljelif å andra sidan låta sig naturligen också uppvisas. Den ensidiga spiritualism som tror, att man gifvet kommer längre in i det mänskliga lifvets djup, ju längre man kommer bort från det kroppsliga lifvet, är en andearistokratisk åskådning, som är mera i släkt med nyplatonism än med kristendomen. För öfrigt: man kommer icke «ifrån kroppen» utan genom abstraktion, eftersom vi nu en gång icke äro några andar.

IV. Tron och den sinnliga erfarenheten.

Hvad är sinnligt erfaret? Man kan därpå icke svara något annat än, att det är hvad jag sett, hört, förnummit med smak, lukt eller känsel. Och därvid behöfver det icke tagas i betraktande om jag brukat mina sinnesverktyg *utan* eller *med* alla de understödjande medel jag kan använda för att hjälpa upp mina sinnens brister och korrigera deras misstag. Jag har sinnlig erfarenhet af det jag ser under mikroskopet likaväl som af det jag ser med blotta ögat. Iakttagaren har, ehuru på långa omvägar, sinnlig erfarenhet af de Röntgenska X-strålarne, äfven om intet människoöga sett dem. Men i grund och botten lämna oss sinnena ingenting annat än ett groft råmateriel, hvilket vi sedan bearbeta, ofta så mycket att resultatet blir något för den som endast »förnummit råmaterialet» alldeles oigenkänneligt. »Ingen har någonsin sett» ett stycke materia af den art, hvarmed erfarenhetsvetenskapen fysik ytterst kommer att laborera; den är nog på sitt sätt lika öfversinnlig som min egen själ. Detta förhållande är ett uttryck för, att ingen erfarenhet göres utan tanke. Den allra enklaste förnimmelse är såsom vi påpekat, redan den, resultatet af en »syntes» — den är på mångfaldigt sätt bearbetad och af min tänkande ande sammanfogad till ett helt. Och erfarenheten, sådan den faktiskt föreligger, är i sin ordning ett ännn mera sammansatt helt af förnimmelser. Vi försöka här icke att gå tillbaka till de enklaste förnimmelserna för att betrakta dem i deras abstrakta enskildhet. De föreligga aldrig i verkligheten isolerade, och det kan med skäi frågas, om vi öfverhufvudtaget skulle kunna hafva en förnimmelse isolerad från de öfriga. — Det är en oundgänglig förutsättning för allt riktigt betraktande af erfarenheten att fasthålla denna tänkandets sammanfogande verksamhet vid densamma. När vi därför, såsom här kommer att ske, tala särskildt om »erfarenheten», och särskildt om »tänkandet» så vilja vi betona, att det endast är fråga om en relativ olikhet med afseende på synpunkten.

En annan nödvändig förutsättning synes oss också böra framhållas: ingen gör erfarenhet ensam. Den erfarenhet görande

kelif och det friaste viljelif å andra sidan låta sig naturligen också uppvisas. Den ensidiga spiritualism som tror, att man gifvet kommer längre in i det mänskliga lifvets djup, ju längre man kommer bort från det kroppsliga lifvet, är en andearistokratisk åskådning, som är mera i släkt med nyplatonism än med kristendomen. För öfrigt: man kommer icke «ifrån kroppen» utan genom abstraktion, eftersom vi nu en gång icke äro några andar.

IV. Tron och den sinnliga erfarenheten.

Hvad är sinnligt erfaret? Man kan därpå icke svara något annat än, att det är hvad jag sett, hört, förnummit med smak, lukt eller känsel. Och därvid behöfver det icke tagas i betraktande om jag brukat mina sinnesverktyg *utan* eller *med* alla de understödjande medel jag kan använda för att hjälpa upp mina sinnens brister och korrigera deras misstag. Jag har sinnlig erfarenhet af det jag ser under mikroskopet likaväl som af det jag ser med blotta ögat. Iakttagaren har, ehuru på långa omvägar, sinnlig erfarenhet af de Röntgenska X-strålarne, äfven om intet människoöga sett dem. Men i grund och botten lämna oss sinnena ingenting annat än ett groft råmateriel, hvilket vi sedan bearbeta, ofta så mycket att resultatet blir något för den som endast »förnummit råmaterialet» alldeles oigenkänneligt. »Ingen har någonsin sett» ett stycke materia af den art, hvarmed erfarenhetsvetenskapen fysik ytterst kommer att laborera; den är nog på sitt sätt lika öfversinnlig som min egen själ. Detta förhållande är ett uttryck för, att ingen erfarenhet göres utan tanke. Den allra enklaste förnimmelse är såsom vi påpekat, redan den, resultatet af en »syntes» — den är på mångfaldigt sätt bearbetad och af min tänkande ande sammanfogad till ett helt. Och erfarenheten, sådan den faktiskt föreligger, är i sin ordning ett ännn mera sammansatt helt af förnimmelser. Vi försöka här icke att gå tillbaka till de enklaste förnimmelserna för att betrakta dem i deras abstrakta enskildhet. De föreligga aldrig i verkligheten isolerade, och det kan med skäl frågas, om vi öfverhufvudtaget skulle kunna hafva en förnimmelse isolerad från de öfriga. — Det är en oundgänglig förutsättning för allt riktigt betraktande af erfarenheten att fasthålla denna tänkandets sammanfogande verksamhet vid densamma. När vi därför, såsom här kommer att ske, tala särskildt om »erfarenheten», och särskildt om »tänkandet» så vilja vi betona, att det endast är fråga om en relativ olikhet med afseende på synpunkten.

En annan nödvändig förutsättning synes oss också böra framhållas: ingen gör erfarenhet ensam. Den erfarenhet görande

individen är alltid en lem i ett släkte som gjort och gör erfarenhet. Den isolerade individen är en ren abstraktion, som icke finnes i verkligheten. Ställes en människa helt utan sammanhang med släktet, så blir hon icke människa, individ, person, tänkande jag. Därför blir det en betydande skillnad, som man alltid bör hålla klart för sig, om man vid tal om erfarenhet tänker sig den enskildes erfarenhet eller man tänker på en summa af fleres erfarenheter. Ty det är just en viktig fråga, hvars förefintlighet icke bör undandöljas, huruvida det »kitt» som förenar de många olika subjektens erfarenhet är af samma art som det sammanfogade, d. v. s. också är erfarenhet.

Man bör också skilja mellan erfarenhet sådan den faktiskt föreligger och erfarenhet »såsom idé» eller «såsom ideal». Och man får akta sig för att låta någon förblanda dessa två olika saker, och utan vidare öfverföra från den ena en bestämning, som endast gäller om den andra. Man får icke taga för godt, om en individ eller en tidsriktning påstår om sin erfarenhet: »så säger erfarenheten», ty då menar han blott en tilläfventyrs ganska specifierad erfarenhet, som orättmätigt pretenderar att vara den enda sanna och verkliga, ja, kanske allt omfattande erfarenheten. För den stränge specialisten med trångt begränsade vyer antager nog erfarenheten en fast gestalt, med skarpa gränser. Och detsamma gäller mutatis mutandis äfven om en tidsriktning, som speciellt sysslat med en viss sida af tillvaron. När en modern naturvetenskapsman talar om erfarenhet, menar han den erfarenhet som gjorts af något tusental vetenskapsmän under de sista århundradena — möjligen godkännande såsom ingående moment ett och annat rön från äldre tider. Och denna erfarenhet är sådan, att den väsentligen utesluter sådana »iakttagelser» som göras af det stora flertalet människor. Sådan erfarenhet som den omedelbart iakttagande människan har af den sinnliga världen befinnes för naturvetenskapens erfarenhet i det stora hela illusionär. Det går därför icke an att om någon faktiskt gifven erfarenhet af den sinnliga oss omgifvande världen säga, att den är allmängiltig i den betydelsen, att den skulle faktiskt vara för alla lika. Ty det finns sannolikt ingen enda erfarenhetssats, hvars allmängiltighet i den meningen kan ådagaläggas. Också menar man icke detta. »Allmängiltighet» är ett från erfarenhetens tänkta ideal lånadt kriterium, hvilket måste tjäna såsom en grundsats under arbetet på att vidga och korrigera den faktiskt gifna erfarenheten. Och det är alltid

ett föremål för ytterligare undersökning, i hvad mån denna bestämning låter sig tillämpas på den erfarenhet en viss tid eller person äger. Erfarenheten är lika litet något färdigt som »det filosofiska systemet» är det. Därför så fort det visar sig att någon har den föreställningen att erfarenheten är något absolut fulländadt helt, som t. ex. den matematiska cirkeln, så kan man godt antaga, att han icke tillräckligt sett sig omkring i erfarenhetens värld för att hinna iakttaga, hur det är en lefvande värld där allt »rör sig», allt växer. Äfven den sinnliga erfarenheten är ett stort historiskt, i oändlig rikedom sig gestaltande inre, d. v. s. i människosjälarne gifvet faktum. Den är en byggnad på hvilken släktleden bygga — bygga och rifva ned, rifva ned och bygga upp på nytt utan uppehåll.

Då vi här tala om »lifsyttringar», tala vi naturligtvis om den sinnliga erfarenheten såsom denna verkliga faktor i människans förnimmelselif, såsom det ständigt växande — åtminstone så länge människolifvet icke »går tillbaka» på jorden — resultatet af den förarande människans arbete.

Och vårt syfte är att tillse huruvida något, som med skäl heter tro, spelar en roll vid uppförandet af det »tempel af förnimmelser» som människoanden bygger åt sig, med stoff från de sinnliga förnimmelsernas värld.

Det faller i ögonen att vi oupphörligen äfven på det sinnliga området bruka ordet tro för att beteckna ett försanthållande af något icke erfaret eller åtminstone icke direkt och individuellt erfaret. »Im weitesten Sinne — säger Fechner[1]) — verstehe ich unter Glauben ein Fürwahrhalten dessen was nicht durch Erfahrung oder logischen Schlusz gewiss ist.» I hvilket förhållande står ett sådant troende till själfva erfarenheten? Är förhållandet blott det, att erfarenhet och tro utesluta hvarandra? Äro de för hvarandra likgiltiga? Eller stå tro och erfarenhet lika som fientligt mot hvarandra?

Om jag då tänker mig individen sysselsatt med att bygga på erfarenhetens byggnad, så är det af honom omedelbart erfarna jämförelsevis litet — det är icke många »stenar i original» han framför till byggnaden. Detta gäller äfven om man tager en flitig och betydande medarbetare, t. ex. en naturvetenskapsman, som hela sitt lif sysselsätter sig med att göra erfarenhetsrön. Ja, t. o. m. om man icke tager hänsyn blott till de

[1]) Fechner. Die drei Motive. Sid. 1.

nya, aldrig förut gjorda erfarenheterna — ty hvad är »nytt under solen?» — utan räknar med dem han gör omigen efter andra, så är det en jämförelsevis ganska begränsad serie omedelbart iakttagna fakta, om hvilken han i strängaste mening kan säga: det är min erfarenhet. Allt det som skett före eller långt ifrån honom, ligger ju «utom hans erfarenhet». Det af detta, som han håller för sannt, tror han — på goda grunder måhända, men det är i hvarje fall tro. Och oumbärlig tro. Ty det skulle blifva absolut hinderligt för hvarje görande af egen erfarenhet, om han icke ville godkänna någon sats, som han behöfver, förr än han genom egen erfarenhet pröfvat den. Han skulle af idel kritik i själfva verket icke komma ur fläcken, utan drifvas till en regress in infinitum. Så gör därför ingen. Utan »på god tro» tager man för godt oändligt mycket af det andra säga sig hafva erfarit. Och detta, ehuru man vet, att man däri *kan* taga miste och vet, att alla förvillelser bero just därpå att man kanske under långa tider försummat att underkasta pretenderade erfarenheter tillräckligt skarp kritik. Är en sådan tro berättigad? Ja, om den har goda grunder. Men hvad är god grund för sådan tro? Hvad är god grund för den öfvertygelsen att de som gjort erfarenheterna, «sett rätt», att de också varit så samvetsgranna, att de »nur das, was sie recht gesehen, gesagt haben». Jag kommer här icke utanför en trostillit. Äfven om denna tro stärkes till högsta grad af visshet genom erfarenhet om att de i många fall visat duglighet och sannfärdighet, så är det icke omedelbar erfarenhet och icke heller en korrekt logisk slutsats, om jag utvidgar det som gäller i några eller många fall till att gälla i flere eller alla. Nej det stannar nog faktiskt vid en tro på auktoritet — en möjligen väl grundad, men som ytterst hämtar motiven för sitt begrundande ur den moraliska världen. Redan här möta vi sålunda en betydelse af «tro», djupare än den vi angåfvo genom orden «försannthållande af något icke erfaret», nämligen betydelsen: förtroende för eller tillit till person. Och i det allmänna medvetandet flyta dessa två betydelser praktiskt så tillsammans, att man i regeln icke reflekterar på att skilja dem åt, såsom brukandet af samma ord för båda relationerna visar.

Men vi möta nu ofta den allmänna satsen: tron är fientlig mot erfarenheten. Hvad berättigande, hvad grund har denna sats?

Om någon sträng empiriker talar om och tänker på gångna

tider, så har han näppeligen något strängare att säga om dem än detta, att det aldrig kom till något vetande, emedan man nöjde sig med tro, tro på auktoriteter och tro på traditionella satser. Fientligheten mot tron skall han just motivera därmed, att den är erfarenhetens värste fiende. Tro är att «icke se», att «icke tänka». Tron är den sega fienden till allt verkligt vetande — ty den sitter också så fast. Och denna fientlighet mot tron sträcker sig icke blott till en specifik form af densamma t. ex. den religiösa tron, utan äfven till andra former af «förutfattad mening». Och det är alldeles obestridligt, att tron kan uppträda såsom ett mäktigt hinder för erfarenheten. Genom tron åstadkommes ofta hvad Kant kallar «die faule Vernünft», ett ignavo rativ. Man tror och tror sig veta och tror sig därför ej behöfva undersöka. «Man sieht seine Naturuntersuchung für schlechthin vollendet an, und die Vernunft begiebt sich zur Ruhe, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe»[1]) möjligen innan arbetet är begynt. Eller tron skapar ett «förvändt förnuft», perversa ratio[2]). Man tror t. ex. på naturens ändamålsenlighet. Och så påtvingar man ledd af denna tro våldsamt och diktatoriskt naturen ändamål och förutsätter det man behöfde utröna eller bevisa. Och detta gäller i mycket stor utsträckning. T. o. m. om man såsom Kant rekommenderar stannar vid begreppet om tingens ändamålsenliga enhet såsom blott «regulativ» idé så kan detta fasthållande, om det innehåller något af tro, vara hindrande för att göra erfarenhet. Det är icke så gifvet att Kant har rätt, då han säger: «das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre», och tillägger: «Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich blosz in der Idée, kan jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden».[3]) Ty det har nog visat sig att med förkastandet af ändamålsenlighetens begrepp och antagandet af dess raka motsats, den blott mekaniska kausalitetens begrepp, såsom regulativ idé för forskningen verkligen t. ex. i Darwinismen öppnats väg till en massa nya erfarenheter, som icke låtit sig

[1]) Kant. Kritik der reinen Vernunft, s. 534.
[2]) Ibm. S. 536.
[3]) Ibm. S. 532.

göras, ifall man tänkt uteslutande teleologiskt. På liknande sätt möjliggjorde förkastandet af trossatsen angående arternas absoluta oföränderlighet iakttagelsen af en hel ny serie af förut förbisedda fakta. Ja, så godt som öfverallt, där verkliga framsteg gjorts i forskningen, skall man kunna påvisa att man haft att öfvervinna en trossats och strida med ett förnuft som sof på trons kuddar. (De anförda exemplen utesluta naturligen icke, att sedan en tid förgått, just denna andra princip blifvit en trossats, som i sin ordning hindrar erfarenheten att gå framåt, och att det då för att undgå stagnation i erfarenhetsvärlden kan vara nödvändigt att åter acceptera förut förkastade principer.) Den religiösa tron omöjliggjorde ju under århundraden den naturforskning som sedan Bacons och Newtons dagar gjorde så väldiga framsteg i erfarenheten. Detta är ofta den enda sidan hos den religiösa tron som en ifrig naturforskare känner till och som förklarar hans skarpa polemik; han har uteslutande lagt märke till denna dess negativa kraft. Men det är ingalunda uteslutande religiösa trossatser och religiös tro på auktoritet, som empirin har haft att kämpa med. Den populära erfarenheten som föregått och alltjämt fortlöper vid sidan af den mera kritiska, systematiska, vetenskapliga är full af sådana trossatser, som vetenskapen haft möda med att slå omkull. — Tron på tillförlitligheten af den omedelbara sinnliga erfarenheten formulerar sina dogmer så: «det måtte väl vara så som jag ser med egna ögon» — t. ex. att solen går rundt omkring jorden — «så har mor och mormor sagt» t. ex. att barnen alltid bli sjuka, när de få tänder.

Men fiendskapen från empirikernas sida mot tron in genere är alldeles obefogad. Ty från en annan sida är den lika välgörande för erfarenheten, som den nyss påpekats kunna vara skadlig. Det är i regeln blott en annan tro, tron på ett annat innehåll, som möjliggör erfarenhetens nya framsteg. «Tron» anticiperar en ny sanning och den sanningen verkar sedan såsom heuristisk princip för att göra nya erfarenheter. Människan utsänder i den värld, dit erfarenheten icke hunnit, trons «känselspröt». Och det är så oerhördt ofta just det man tror sig skola finna, som man finner. Ville man för tron stänga denna väg, så skulle man därmed så godt som tillsluta det fönster, genom hvilket erfarenheten skådar ut öfver nya världar. Att mot sådan tro, «der heute noch Glauben, morgen Wissen ist» vara fientligt stämd, vore kortsynt af hvarje människa som

vill erfara. Men är detta anticiperande något annat än en lägre grad af «vetande»? Erfarenhetsvetande är det icke, ty det sträcker sig till något icke erfaret. Det är kanske blott ett logiskt utdragande af konsekvenserna ur det som ligger i erfarenheten? Atminstone icke ett exakt sådant, ty då skulle jag helt enkelt säga: «jag vet». Det är kanske blott ett fantiserande öfver möjligheter? Nej, det innehåller också ett val bland möjligheterna. Jag behöfver icke förneka att både logiskt tänkande och fantasi äro med, ej heller att den riktning i hvilken den «heuristiska» trostanken går är väsentligen bestämd af redan vunnen erfarenhet. Men däri ingår ändå något mer — nämligen just en «öfvertygelse om ting som icke synas» d. v. s. tro.

Det blir mycken meningsskiljaktighet bland empirins män, då frågor skola afgöras, huru man skall ställa sig i förhållande till det som ligger utom erfarenheten. Och dessa frågor äro så godt som allesamman «trosfrågor».

Man kan i empiristernas skara urskilja två hopar. Den ena hopen består af sådana som äro benägna att framhålla: vår erfarenhet är så rik, att det som ligger därutanför är så obetydligt att det icke bör bekymra oss. Den andra hopen består af sådana, som tvärtom säga: vi äro oändligt långt från målet. Bland naturvetenskapernas idkare äro de förra, hvilka mera naivt tro på sin vetenskap, dock i aftagande till antalet. Och i samma mån man kommer till «erfarenhetsfilosoferna», möter man öfvervägande sådana som tro mindre stort om den moderna empirins resultater. I regeln är det nog så, att de ytligare empirikerna, eller kanske rättare sådana som mera lätt taga sin tro för erfarenhet, äro mera optimistiska. Så var ju, som bekant, den äldre materialistiska Kraft-und-Stoffskolan betydligt optimistisk. Men senare har tonen ändrat sig, och man är nu rätt benägen att betrakta erfarenhetens gränser såsom ganska trånga. Det vi kalla agnoticism är en åskådning som vunnit terräng.

Men denna olikhet mellan empirikens pessimister och optimister får större betydelse, om man tager i betraktande deras olika ställning till det som kan komma att erfaras och vetas. Vi hafva haft en hel religion af tro på naturvetenskapens kommande upptäckter. Gentemot dessa stå emellertid skeptikerna, som förkunna, att den sinnliga erfarenheten alltid skall stanna inom sådana gränser, att den icke räcker till för

att lösa en enda af de frågor, som människan betraktar såsom sin tankes, sin filosofis, sitt lifs kardinalfrågor.

Hvad det är som spökar i rummet, där vi förnimma materia — ignorabimus. Hvad kraft är — ignorabimus. Huru lifvet uppkommer, äfven därom måste empirikern, huru mycket det än bjuder emot, säga sitt: ignorabimus. Huru ändamålsenlighet inkommit i naturen — ignorabimus. Vid förnimmelsen, vid tanken, vid viljan stannar den sinnlige empirikern och ropar sitt ignorabimus.[1]) Och samma visa sjunger Spencer: Tid och rum äro absolut ofattbara. Materien, dess delbarhet, dess utsträckta fasthet, dess »bestående af atomer verkande på afstånd genom attraherande och repellerande krafter» eller »kraftcentra« eller »punkter utan dimensioner» — allt något absolut ofattbart. Rörelsen, dess öfverflyttande, dess öfvergång till hvila, kraften och dess förhållande till materien ofattbara. Och dessa sista, utom all erfarenhet liggande ting äro i själfva verket de principer, efter hvilka hvarje empiriker i hvarje stund måste tänka, om han öfverhufvud skall kunna erfara någonting. Erfarenheten måste, äfven om den stannar vid en linie och bestämdt tänker: öfver denna kan jag icke gå; stanna där och tänka: jag kan icke umbära detta som ligger «jenseits», d. v. s. jag kan icke undvara tron. Det är icke blott så att tomrummet utanför den sinnliga erfarenheten är något, som jag godtyckligt kan fylla med trosföremål eller icke: jag kan helt enkelt icke undvara dessa trosföremål.

Det kan nu visserligen stämplas såsom en förmätenhet af erfarenheten att fastställa sina möjliga gränser. Man måste i hvarje fall fasthålla, att när empirikern talar om «det ovetbara» d. v. s. om något till hvilket erfarenheten i följd af sin natur icke når fram, så är det icke erfarenheten själf som skapar detta begrepp, utan «tanken». Att något är, och alltid skall förblifva omöjligt kan jag icke »erfara» — omöjligheten är ett tänkt begrepp. Men ej ens om erfarenheten vidgade sig i en aldrig anad omfattning kommer man säkert från »tron». Ty det är fråga om icke Spencer har rätt, då han framhåller att erfarenhet och tro icke stå i omvändt förhållande till hvarandra, så att i samma mån erfarenheten växer tron minskas, utan att det tvärtom är så att de stå i direkt förhållande: ju

[1]) Du Bois-Reymond: Die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Leipzig 1891.

mera erfarenhet, dess flere möjligheter, och dess större område för tron. «Om vi» — säger Spencer — «betrakta vetandet såsom en sig steg för steg vidgande sfer, kunna vi säga, att hvarje tillägg till dess yta bringar det i vidsträcktare beröring med icke-vetande».[1]) Om detta är riktigt, såsom oss synes, så hafva vi ingalunda att vänta, att det skall gå efter regeln: »erfarenheten växer till och tron aftager». Utan det kommer att gå så, att där erfarenheten blir rikare, där lagrar sig s. a. s. tron tätare. Och vi anse att historien och särskildt vetenskapernas historia pekar i den riktningen. I en politisk tidsålder hopa sig politiska trossatser. I en naturvetenskaplig «naturvetenskapliga» o. s. v. Lifsyttringarnes intensiva riktande på en sfer för dess utforskande får till följd att både «kunskapsförmågans» och «trosförmågans» verksamhet riktas på det området. Den vanliga formeln att vetandet eller erfarenheten drifver bort tron, ungefär som ljuset mörkret, betyder, om man noggrannare undersöker den mening hvari den uttalas, faktiskt att människans erfarenhet och tro vänder sig från ett område till ett annat. Man menar t. ex.: naturvetenskapens erfarenhet fördrifver den religiösa tron. Men korrekt skulle satsen lyda så: genom att intensivare och mera ensidigt rikta sig på sinnliga föremål ökas den sinnliga erfarenheten och tron, och i omvänd proportion minskas den «etiska» erfarenheten och tron.

En viktig fråga är, huru empirikern skall ställa sig till det åtminstone tillsvidare «ovetbara». Där rekommenderas nu olika tillvägagångssätt. Ett är detta: på det ovetbaras vida marker skola vi släppa tron lös. Det är alldeles otvifvelaktigt att så skall ske, och att så redan skett. Vår empiriska tid är full af fantastiska trosbildningar t. ex. i teosofin, där man «tror alldeles vildt». Andra empirici äro rädda för ett sådant tillvägagående och rekommendera ett förnekande af allt utom erfarenheten. Det är positivismens ställning. Det är positionen af en negativ tro, en tro *«att icke»*. «Det som ligger utom erfarenheten *är icke»*. Och i denna negativa tro är positivismen så konsekvent, att den söker förneka äfven sådana icke-empiriska element i erfarenhetskunskapen som annars bruka få gälla: t. ex. begreppen lag, orsak, o. s. v. Allt är endast faits generaux. Framför allt vänder sig naturligtvis detta

[1]) Utvecklingsläran, s. 14.

veto mot tron gentemot hvarje icke-sinnlig trosyttring. Försiktigare är den som rekommenderar absolut skepsis beträffande det icke erfarna. Säg hvarken: jag tror att, eller jag tror, att icke. Säg: jag tviflar — eller jag lämnar allt därhän. Men denna ståndpunkt är, såsom hvarje skeptisk, psykologiskt svår att genomföra. Tviflet är en tröttande svängningsrörelse och det är i den faktiska tankevärlden endast momentant som man står ut med den. Både en viss själens vis inertiæ och själens aktivitet drifva nästan omedvetet till att söka en hvila från svängningsrörelsen, åtminstone genom att antaga den ena eller andra af de möjligheter mellan hvilka tviflet svänger fram och tillbaka. Man kallar ett sådant antagande hypotes. Men hypotesen förtätar sig lätt till trossats. Man behöfver hypotesen. Man umgås med den dagligen. Den är ett stöd, vid hvilket man blir van. Den blir såsom alla stöd till slut kär. Hur mycket man än håller kvar den reservationen: kom ihåg att det var hypotes — så är den en dag en trossats, kanske lika fast som muhamedanens tro på Allah.

Hypotesen är en till erfarenhetens förklaring antagen orsak. Det som gäller om hypotesen gäller mutatis mutandis om begreppet «lag», som är en till verklighetens förklaring antagen «regel». Strängt empiristiskt taget, skulle väl lagen icke få gälla för något annat än en gemensam rubrik hvarunder man ordnade de hvarandra i viss mån liknande iakttagna fallen — positivismens fait general är väl ingenting annat än en sådan rubrik. Man erfar aldrig direkt lagen. Den är en abstraktion ur de erfarna fakta. Dess giltighet är beroende af det «förtroende» man hyser till det generaliserande förnuftets förmåga och den tillit man hyser till dess befogenhet. Men detta förtroende är en mäktig faktor. Den gör i själfva verket så mycket, att lagen faktiskt får för mitt medvetande större giltighet än det enskilda faktum. Likasom hypotesen förtätas lagen från att vara en tom rubrik till att vara en bjudande och befallande nödvändighet, ja en hypostaserad härskare i världen, hvilken empirikern gör till ett subjekt om hvilket han uttalar de lifligaste trosbekännelser. Han stannar icke heller vid en lagarnes «polyteism», utan han fortgår till en lagarnes monoteism — hypostaserar dem till en vördnadsbjudande totalitet: naturlagen. Eller, eftersom detta uttryck lag smakar starkt af att vara ett predikat, som behöfver ett subjekt, så danar man sig detta subjekt, i hvilket man sedan,

mer eller mindre logiskt eller mytiskt tänker sig lagen såsom ett konstant predikat eller en konstant «viljeyttring». Och detta subjekt heter Naturen. Med detta är icke det minsta sagdt om, huruvida detta tillvägagående är tillåtligt eller icke. Vi påstå blott att det är ett faktiskt tillvägagående. Otillåtligt är endast att fördölja eller förneka att det är ett utgående öfver erfarenhetens gränser — ett verkligt «försannthållande af något icke omedelbart erfaret». Men, invänder man: det är endast det logiska tänkandet som är med och nödgar till detta gående ut öfver erfarenheten. Jag förnekar icke, att det är «med», men det är icke ett rent tankeexperiment som skapar förlitandet på det icke strängt logiska induktionsslutets giltighet. Den visshet vi alla hafva i alla naturvetenskapliga frågor grundar sig icke uteslutande på erfarenhet eller tänkande. Tron «är med», den också.

Icke blott de allmänna lagarne eller naturlagen äro trosföremål. På tro baserar sig själfva den empiriska vetenskapens första grundsats, att man vid all erfarenhet skall utgå från den sinnliga förnimmelsen och att denna sinnliga förnimmelse återger verkligheten. Det jag förnimmer är visserligen icke såsom «den naivare realismen» antager själfva den yttre verkligheten. Ja, jag kan icke genom annat än tro vara förvissad om realiteten af hela det yttre, jag kallar «naturvärlden». Kant förargade sig öfver detta förhållande och ansåg det vara «ein Scandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge auszer uns bloss *auf Glauben* annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können.»[1]) Och det synes som hade hvarken Kant eller någon annan presterat detta bevis. Och det kan visserligen på fullt allvar falla icke blott filosofin utan också den kritiske naturforskaren in att bli subjektiv idealist — att betvifla «tingen utom oss». Men i hvarje fall — med all sin obevislighet, trots oändligheten af de fall hvari erfarenheten konstaterat dess brister och nödgat till modifikationer kan tesen om de sinnliga tingens realitet utom oss icke släppas. Den är icke blott den naive sinnlige empirikerns, utan också den vetenskapligt förfarande forskarens första trosartikel. Släpper han den, förlorar han sitt föremål.

[1]) Inledningen till andra uppl. af Kritik der reinen Vernunft.

Men om nu fasthållandet af trossatser «med sinnligt innehåll» synes oupphörligen behöfvas för själfva den sinnliga erfarenhetens framåtskridande, så är ju därmed ådagalagdt icke blott att det finnes ett område utanför erfarenheten, dit endast tron räcker, icke heller blott att det finns s. a. s. ett halfskuggans område mellan erfarenheten och tron, där de båda blandas, utan att förbindelsen dem emellan är så innerlig, att de på själfva erfarenhetens område nödvändigt gå hand i hand. Det finnes ej blott tro som «öfvergår» i erfarenhet utan tro som s. a. s. ingår i erfarenheten.

Men det synes oss som hade vi härmed ändå icke uttömt trons begrepp på det sinnliga erfarenhetsområdet. Vi utgingo från en beskrifning på tro, af hvilket det kunde synas, som om tro vore en lägre grad af vetande: «försannthållande» af det icke erfarna. Därmed synes tron vara något som ändå till sin valör understiger vetandet. Men vi mena, att från en annan synpunkt tron öfvergår vetandet i valör, i betydelse för människan.

Redan i det ordet i definitionen på tron, «hålla för sannt» ligger en häntydan på en aktivitet hos subjektet, som icke ligger i begreppet «erfarenhet» eller förnimmande. Detta senare innebär något relativt passivt. Det har fått en färg af subjektets relativa intresselöshet. Empirikern tänka vi oss ofta ledd af en ointresserad lust att ertara. Men jag är i min empiriska verksamhet visserligen icke så ointresserad, som det kan in abstracto synas. Det är nog icke blott så, att tron är i vissa fall ett medel för att komma till erfarenhet, utan också så, att erfarenheten af mig brukas såsom ett medel för att komma till tro. Jag behöfver tro för att kunna lefva äfven i den sinnliga världen. Jag kan icke sinnligen lefva i trygghet utan att kunna hålla en oändlig massa omdömen för sanna och vissa. Jag behöfver tron icke såsom ett «Meinen» eller ett svagt «Fürwahrhalten» utan också såsom ett «Vertrauen» ett praktiskt «gewiss sein». Jag behöfver det för att kunna med lugn «träda in öfver framtidens tröskel».

Och i denna mening verkar erfarenheten till att stärka tron. Emedan erfarenheten visar mig brukbarheten t. ex. af den förutsättningen, att det jag kan taga på är en verklighet — räknar jag tryggt med «det påtagliga» såsom en verklighet. Det är tilliten till de fysiska lagarnes giltighet — plus tilliten att ingeniörerna riktigt tillämpat dessa lagar — som gör att

jag tryggt åker efter ett lokomotiv hvars ångpanna är beräknad att kunna motstå trycket. Och det är nog icke i första hand den exakta bevisningen för naturvetenskapens satser, som danar den fasta tilliten till deras sanning, utan erfarenheten af deras förmåga att leda oss rätt i vårt praktiska lif. Därpå bygger sig mer och mer en troserfarenhet. Tron vinner ökad kraft genom erfarenheten af att det duger att tro på naturlagarnes giltighet. Äfven i den sinnliga världen fördjupar sig trons försannthållande så att det af «Glauben» blir ett «Vertrauen.»

Vi lefva i afseende på den sinnliga världen «i tron» på ett helt annat sätt än våra fäder. Vi ha nu kanske icke lätt att förstå det, men det är helt visst, att vi med en helt annan trygghet röra oss i vår omgifvande värld, i kraft af förtroendet till naturens genom erfarenheten konstaterade lagbundna förlopp än våra fäder, som bakom hvarje sinnlig företeelse sågo en nisses, tomtes eller jättes, en guds eller djäfvulens nyckfulla eller oberäkneliga viljeyttring.

Och det är kanske just en mer eller mindre medveten känsla af den välgärning som ligger i medvetandet af detta «Vertrauen» till den lagbundenhet som erfarenheten konstaterat, hvilken skapar den tacksamhetskänsla mot specielt naturvetenskapen, som är allmän i den bildade världen.

Om vi hafva rätt i den ofvanför uttalade meningen att tron i allmänhet «lagrar sig tätare» på de områden, där erfarenheten växer i rikedom, så kan detta naturligen också tillämpas på trons «Vertrauen». Den «naive realisten» och hvardagsmänniskan för hvilken det för sinnena förnimbara oupphörligen visar sig hafva realitet, är benägen att sätta detta sinnligt förnumna såsom det enda reala, det enda som är värdt att hafva förtroende till. Därför är också den rena materialismen, hvars enda frågor äro: »hvad skall jag äta och dricka?» den allmännast praktiserade religion i världen — ty det blir alltid den större massan människor, som öfvervägande stannar vid denna sinnliga erfarenhet, om också i det yttre bekännande sig till andra trosformer. Man gör sig en gud efter sin erfarenhet, och på honom «tror» man. — Den som mäktigt erfar betydelsen och halten af de lagar han «upptäckt» och «hypoteser» han uppställt är sannerligen icke benägen att ringakta dem utan har tvärtom benägenhet att tillämpa dem på hvarje erfarenhetsområde — äfven på dem som ligga utanför

det fält, där han upptäckt lagen och först fann hypotesen brukbar. En fysiker får en fysisk tro och «åskådning», hvilken han är benägen att generalisera till en allmän tro och till «världsåskådning».

Denna benägenhet att «gå öfver gränserna» med sina trossatser, är från den moderna empirins sida påtaglig. Och den gör sig starkt gällande äfven i strid mot motsatt erfarenhet. Det mekaniska förklaringssättet af tillvaron tillämpas t. ex. eller man postulerar åtminstone dess tillämpande på lifvets uppkomst, trots all erfarenhet om motsatsen. Lagen om kraftens bestånd söker man genomföra icke blott på fysikens område, utan äfven på själslifvets, som därför måste indragas i den mekaniska orsakskedjan, hvaraf t. ex. frihetens förnekande blir ett korollarium. Där erfarenheten icke räcker till, imaginerar man sig en erfarenhet. Man resonnerar så här: «vi kunna visserligen icke se in i hjärnan eller följa processerna där och konstatera det mekaniska förloppet vid företeelserna, men *om vi kunde det*, skulle vi finna *samma lagbundenhet* — d. v. s. samma mekaniska lagbundenhet — som vi observera i hvilken fysisk företeelse som helst. Det är ju tydligen ett uttryck för empirikerns fasta tro på sin lags universella betydelse, som drifver till detta generaliserande. Argumenteringen är fullkomligt densamma som t. ex. följande från «den religiösa trons» sida: «vi se visserligen icke att allt i världen går som funnes det en allsmäktig, allvis och allgod styresman, utan det synes oss ofta tvärtom; men det beror blott på vår erfarenhets inskränkthet — *om vi kunde se allt* från början till slut, skulle vi öfverallt finna hans allmakt, vishet och godhet uppenbarade». Det har gått så att den sinnligt empiriska eller fysiska tron s. a. s. tager revanche för det likartade tillvägagående från personliga världsåskådningars sida, då dessa personifierade hvarje naturförlopp och fattade det i analogi med förnuftigt tänkande, fri och lefvande kraft. Och det drifvande motivet är i båda fallen detsamma: man kan icke nöja sig med mindre än att ens världsåskådning blir enhetlig.

Vi stå tydligen vid gränsen där striden råder mellan världsåskådning och världsåskådning. Och vi skulle antecipera om vi ville fullständigt uttala vår mening i stridsfrågorna.

Dock är ju redan genom själfva det sätt hvarpå vi talat om detta generaliserande tydligt, att ni mena det vara ett »språng till annat genus» om naturforskaren utan vidare

pretenderar, att den lag han »tror på» skall gälla äfven för den personliga världen.

Emellertid kunna vi icke underlåta att påpeka det oberättigade i att den sinnlige empirikern ofta får uppbära förebråelser derför, att han icke under sin forskning kommer till begreppet »Gud», utan blott till begreppet »Natur». Det är enligt vår mening ett obefogadt klander. Den sinnlige empirikern skulle därmed just på annat sätt göra ett »språng till annat genus.»

Om den sinnlige empirikern fortgår till hypotesen om »det absoluta», så må han det göra, om positivismen tillåter det. Vi vilja anföra hvad Spencer säger därom: »Ehuru det absoluta icke på något sätt eller till någon grad kan vetas, när vi fatta ordet veta i dess stränga mening, finna vi dock dess positiva tillvaro såsom ett nödvändigt faktum i medvetandet. Vi finna, att så länge medvetandet själft fortvarar, kunna vi icke befria oss från detta faktum, och att sålunda den tro som grundar sig på detta faktum eger en högre giltighet än någon annan. — —

Vi måste betrakta hvarje fenomen såsom en uppenbarelse af en makt, af hvilken vi påverkas, och ehuru begreppet allnärvaro ej kan förverkligas i tanken, äro vi dock, enär erfarenheten icke visar oss någon gräns för fenomenens utbredning, oförmögna att tänka några gränser för denna makts närvaro, under det att en kritisk vetenskap lär oss, att denna Makt är ofattbar. Och detta medvetande af en outgrundlig Makt, kallad Allnärvaro i följd af vår oförmåga att bestämma dess gränser, utgör just det medvetande hvarpå hvarje religion bygger.»[1]) — Eller ett annat ställe: »Kunskapen, huru omfattande den än må vara, kan aldrig tillfredsställa kunskapsbegäret. Det positiva vetandet fyller icke och kan aldrig fylla hela tankens möjliga område. Vid upptäckternas yttersta gräns uppstår och måste alltid uppstå den frågan — hvad ligger bakom? — — Om därför vetenskapen icke kan monopolisera medvetandet — om det städse måste förblifva en möjlighet för tanken att dröja vid det, som öfverstiger vetenskapens gräns, då måste där ock städse komma att finnas ett rum för någonting af religionens natur, då religionen under alla sina former just däri skiljer sig från allt annat, att dess frågor gå utöfver den gifna erfarenheten.»[2])

Det är blott att märka att denna yttersta hypotes, äfven

[1]) Utvecklingsläran s. 87, 88.
[2]) Ibm. s. 14.

om den kunde bli föremål för religiös tro, ingenting har gemensamt med den Gud, som vi tillskrifva etiska bestämningar. Han är — blott i mycket förtunnad form — ett uttryck för den mekaniskt fattade naturens lag. Att man skulle begära det Spencer, eller en filosofi af hans art, skulle säga om denne Gud att han är personlig eller något dylikt vore för mycket begärdt. Hans Gud är en abstraktion ur hans värld. Han kan icke hafva mera i abstraktionen än i den erfarna verkligheten Det är sannt hvad Geijer säger: »Om man ej utgår från personligheten kommer man heller aldrig dit». Har man icke »Gud» i sin värld, så finner man honom icke vid världens ände — d. v. s. i systemets slutpunkt; och det tjänar ingenting till att genom en sofism sätta in honom där.

En sak kan emellertid sägas gentemot Spencer. Det är ett misstag att tänka, att tron skulle fästa sig vid denna abstraktion. Nej tron vill nog hafva något konkretare. Spencer antager själf, att religionen icke stannar vid »det tysta antagandet af ett mysterium», utan »sedermera fortgår till en lösning af detta mysterium.»[1]) Vägen är väl snarare den motsatta, att man först religiöst tror ett konkret »föreställdt» mysterium och att sedan de olika åskådningarnes filosofer ur detta abstrahera fram det »absoluta mysteriet.» Den abstrakta sanning Spencer kommit till är icke af religiös art; han har funnit den på en ren förståndsväg genom kritik af alla positiva d. v. s. verkliga religioner. Det religiösa lifsintresset är icke detta: »jag kan icke begripa» mysteriet, utan består i ett positivt förhållande till och ett lifvets ställande i förhållande till «gud». På den sinnliga erfarenhetens ståndpunkt gestaltar detta sig formellt olika, alltefter som det danar polyteistiska naturreligioner, eller man fortgår till tanken på en alltomfattande Natur, hvars väsen är uttryckt i den lagmässiga naturordningen. Men realt taget är skillnaden oväsentlig. Också finnas redan i äldre tiders naturreligioner jämte de naivare polyteistiska formerna den abstrakta — om också naturligtvis endast hos de mera aristokratiskt tänkande. E. v. Hartmann har alldeles rätt, då han till samma lägre klass af religiösa världsåskådningar räknar alla sådana »welche sei es in mythologischer Gestalt wie das Aegypterthum, sei es in philosophischer Gestalt wie der Spinozismus, sei es in naturwissenschaftlicher Gestalt wie die moderne

[1]) Ibm. s. 29.

mechanistische Weltansicht, den naturalistischen Monismus durchbilden.»

Om man icke erkänner annan erfarenhet än den sinnliga, om man icke — för att begagna ett uttryck af Fechner — bygger trons pyramid på någon annan basis än det sinnligt iaktagna, så skall man aldrig inbilla sig, att dess spets räcker upp i den öfversinnliga världen.

Men frågan är den, om det finnes någon annan erfarenhet än den sinnliga. I det afseendet kunna vi låna den nyss förut citerade filosofens ord i samma sammanhang: »Die Ueberschätzung der neu entdeckten Gesetzmässigkeit in der Welt, der Aberglaube an die Unüberwindlichkeit des Natürlichen, mit einem Wort die Verabsolutirung der Natur und des phänomenalen Universums, das ist in unserer Zeit der eigentliche Grund der gefährdeten Religiosität, und doch bedarf es nur so geringen Besinnens um sich einzugestehen, dass alles Natürliche an jedem Punkte auf Uebernatürlichem fusst und in Uebernatürliches mündet. Predigt doch jedes Atom der Natur seine übernatürliche Abkunft und Wesenheit, und mündet doch jeder Moment des mechanischen Processes in innerliche Empfindung, die den Willen zweckvoll bestimmt!»[1])

[1]) E. v. Hartmann. Religionsphilosophie II, s. 117.

V. Tron och den etiska erfarenheten.

Om vi härmed också icke, såsom af det föregående synes oss framgå, inträda i den enda värld, där tron hör hemma, så ledas dock tankarne i allmänhet genast när man talar om tron in på det område, där det, åtminstone i sista hand blir fråga om Gud och Guds rike. Men då vi vilja inträda i denna värld, möter oss redan på tröskeln frågan: är hela denna värld något annat än en illusion, en drömvärld? Och om på den ena sidan om porten står en ängel, som säger: träd in här, om du vill finna sanningen och lifvet! så står nog på andra sidan en portvaktare och varnar: noli intrare, om du annars vill behålla ditt förnuft!

Det är, skall denne siste säga oss, endast fråga om tro och icke om erfarenhet, så fort du går utom den sinnliga erfarenhetens område. Och då menar han med tro: försannthállande af något icke erfaret. Vi medgifva ju, att han från sin ståndpunkt har rätt. Hans sats är för den, som icke vet af någon annan erfarenhet än den sinnliga, ju ett rent idem per idem och således något självklart. Man kunde i hvarje fall svara honom: jag vill ändå in, ty jag vill åtminstone erfara hvad tro är. Jag borde ju ändå undersöka, huru den världen, som den exclusive sinnlige empirikern kallar en illusion, har kunnat antaga så väldiga dimensioner och huru illusionen har blifvit så betydelsefull för människan. Ingen om än så radikal förnekelse af icke-sinnliga trosföremåls realitet, kan motivera underlåtenhet att taga reda på förhållandet.

Också erkännes detta ganska oförbehållsamt af många »naturalister». Vi tillåta oss i detta afseende att citera ett yttrande af Spencer. »De religiösa idéerna bevisa både genom sin allmännelighet, sin självständiga utveckling bland skilda, ursprungliga raser och sin stora lifskraftighet, att deras källa ligger djupt och icke på ytan. Med andra ord — vi måste medgifva, att, om de icke, såsom mängden menar, äro af öfvernaturligt ursprung, måste de härledas ur en långsamt samlad och organiserad mänsklig erfarenhet. Skulle det påståendet låta bevisa sig, att de religiösa begreppen äro produkter af den religiösa känslan, hvilken för att

tillfredsställa sina behof skapar föreställningar, dem hon sedermera förlägger till den yttre världen och småningom missuppfattar såsom verkligheter, vore problemet i alla fall därmed icke löst utan blott aflägsnadt. Antingen begäret är tankens fader, eller känsla och begrepp äga ett gemensamt ursprung, uppstår likafullt den frågan: Hvarifrån kommer känslan? Att den är en faktor i människonaturen ligger underförstådt i hypotesen och kan ej heller förnekas af dem, som föredraga andra hypoteser. Och om den religiösa känslan, ständigt verksam hos flertalet människor och tillfälligtvis vaknande äfven hos dem, hvilka synas totalt sakna henne, måste räknas till märkliga själsrörelser, kunna vi icke rimligtvis förbigå henne. Vi äro pliktige att efterfråga hennes ursprung och förrättningar. Här är ett attribut hvilket har utöfvat ett minst sagdt oerhördt inflytande — —. Hvarje teori för *tingen*, som icke tager någon befattning med detta attribut, bevisar sig såsom ytterst bristfällig. Om icke från någon annan synpunkt, så åtminstone från filosofins, äro vi alltid pliktige att uppvisa dess betydelse och vi kunna icke undandraga oss denna förpliktelse utan att i och med detsamma aflägga en bekännelse om vår filosofis oförmåga».[1])

Vi taga fasta på erkännandet. Men vi få naturligen icke låta oss bedragas af Spencers uttryck, att de religiösa ideerna »måste härledas ur en långsamt samlad och organiserad erfarenhet.» Ty den erfarenhet han menar är i själfva verket ingen annan än erfarenheten af den gräns dit kunskapen når, d. v. s. erfarenheten af »det ovetbara». Och för oss är detta icke alls mindre »sinnligt» än hans vetbara värld. Hans »absoluta Makt» är ingenting annat än tillvaron minus det i tillvaron, som jag kan veta något om. Och sätter jag minus framför denna tillvaro, blir den icke mera »etisk» än samma tillvaro med plus. Det är icke in i *denna*, det ovetbaras värld, vi ärna begifva oss. Den värld, i hvilken vi vilja inträda, ligger mycket närmare än så.

Den ligger till att börja med *i* oss själfva. »Jaget» är en del af denna värld.

Spencer skall svara, att detta jag just hör till det ovetbara. Följer man hans bevisning i den del af hans system, som handlar om detta tankeföremål, skall man nog få det intrycket, att han bevisar ovetbarheten ganska exakt. Men det intrycket hafva åtminstone vi fått: då han kommer till jaget, synes bevisningen

[1]) Spencer: Utvecklingsläran, s. 12.

bli betydligt svagare. Såvidt vi se föreligger ingen annan bevisningsgrund för jagets ovetbarhet än denna sats: »Grundvillkoret för allt medvetande är motsättningen mellan subjekt och objekt.»[1]) Vid begreppet jag förefinnes, menar han, icke detta villkor. Tydligen är här det som skulle bevisas förutsättning, samma förutsättning som den förutnämnde »varnaren» fann självklar: det finnes ingen annan erfarenhet än den sinnliga. Men att bruka något som äger rum vid all sinnlig erfarenhet såsom grund för att negera en erfarenhet af annat slag är blott ett »trons generaliserande». Om man svarar, att det icke är sannolikt, att det finnes *ett* enda undantag från den allmänna regeln, ett undantag för »begreppet jag», så svaras, att denna förnimmelse intager den undantagsställning i förnimmelsevärlden, att den är med i hvarje förnimmelse, hvarje «motsättning mellan subjekt och objekt» och kan därur framdragas, så fort jag medvetet reflekterar därpå.[2]) Förövrigt är jaget icke en tom punkt. När jag förnimmer mig själf, så kan jag om jag så vill objektivera endast en del af mitt jag. Mitt tänkande jag t. ex. kan förnimma mitt kännande jag. »Mitt bättre jag» kan med en känsla af klander förnimma »mitt sämre jag» o. s. v.

Äger detta sin riktighet, så är jaget icke blott ett trosföremål utan ett erfaret föremål. Och när vi stå inför det föremålet stå vi vid början af den »öfversinnliga» världen.

Skälen hvarför vi kalla den på en sådan värld riktade erfarenheten «etisk» antydde vi i det föregående. Att vi icke kunna utan vidare säga «religiös» erfarenhet eller tro framgår däraf, att vi anse äfven naturvärlden kunna blifva föremål för religiös uppfattning och religiös tro. Om vi hafva sagt att den sinnliga erfarenheten under samverkan med den sinnliga tron komponerar sina elementer till »natur», till en mekanisk, fysisk eller väsentligen efter mekaniska och fysiska principer fattad verklighet, kunna vi i motsättning därtill kalla den etiska erfarenhetens värld för den personliga världen. Med bestämningen etisk ville vi redan från början beteckna, hvari det karakteristiska för det personliga lifvet ligger. Det ligger ännu icke i förnimmandet. Förnimmandet är också ett djurets karakteristikon. Och den människa eller den världsåskådning, som icke vet något mer om personligheten än att den är »något förnimmande» kan, såsom erfarenheten visar,

[1]) Ibm s. 57 ff.
[2]) Jfr. ofvanför citatet från Høffding om jagets begrepp.

sitta fast i den lägsta uppfattning af densamma. Människan blir ofta blott såsom en plåt, på hvilken den verkliga, d. v. s. den sinnliga världen, framkallar en skenbild. Den personliga tillvaron blir likasom en i det hela ganska onödig spegelvägg vid den ena ändan af världen, som ungefär lika gärna kunde vara ett stycke slipadt glas, som »ande, själ och kropp».

Vår användning af ordet etisk är vidsträcktare än den, då man likställer det med «moralisk» och endast tänker på människans sedliga handlande. Vi ansluta oss till det rätt vanliga språkbruket att tala om «etisk religion», «etiskt gudsbegrepp» o. s. v. Vi bedöma med skäl religionerna efter huruvida Gud tänkes äga bestämningar, analoga till dem, som vi finna eller söka hos sedliga människor, t. ex. helighet, barmhärtighet, eller blotta naturbestämningar: makt, oändlighet o. s. v. Det är också därpå världsåskådningarnes halt beror. Man kommer aldrig till ett uttryck af väsendet hos den Gud, som i kristendomen dyrkas, genom att om honom bruka ett än så potenseradt *vara* — absolut vara o. s. v., utan först då detta får etiskt innehåll, såsom det har i Jahves ord: «jag är den jag är». Vill jag om honom bruka uttrycket absoluthet, så innebär det obetingad giltighet, fullkomlig helighet, kärlek o. s. v. Martensen talar i denna mening om ett etiskt gudsbegrepp och om «Ethik — — ikke i den snevre og indskrænkede Betydning af Moral eller Sædelære, men Frihedslære i Ordets meest omfattende Betydning, Videnskab om Frihedens Verden i alle dens Former og fremfor Alt om det øverste Princip i Frihedens Verden».[1]) Die Religion, säger Lipsius, findet erst als *ethische Religion* ihre Vollendung.»[2]) Det synes oss som skulle man i denna allmänna mening kunna sätta «etisk», där Kant begagnar ordet «praktisch» och Boström talar om «förnuft i reel bemärkelse.»

Naturalisterna skola icke sentera detta tal om det etiska. Spencer t. ex. yttrar sig så: Lämnande åsido den åtföljande sedelagen, hvilken vid alla fallen är en fyllnadstillväxt (?) kunna vi definiera hvarje troslära såsom en teori för en ursprunglig orsak».[3]) Intresset är endast teoretiskt och det etiska blir endast ett på visst sätt modifieradt naturalistiskt — ett slags vattenskott på naturens världsträd.

[1]) Martensen: Om Tro og Viden, Kbhvn 1867, s. 91.
[2]) Seydel: Religionsphilosophie im Umriss, Leipzig 1893, s. 109
[3]) Utvecklingsläran, s. 39.

Däremot synes oss Kant i viss mån hafva lämnat «formeln» för den etiska tillvaron. Hur hans bekanta moralprincip formuleras kan mindre betyda. Den löper egentligen ut i en identitetssats: rätt är att göra rätt; du bör ovillkorligen göra det du ovillkorligen bör göra. Men det är intet ondt däri. Den öfverste logiska principen, identitetsprincipen, är lika innehållstom. Såsom formel är Kants kategoriska imperativ förträffligt. Där detta «bör vara» kan tillämpas, där äro vi inne i den verkligen personliga och etiska världen. Men dess tillämpning kan icke blott ske «i imperativ», utan likaväl «i indikativ». Man kan om åtskilliga som är, säga: det är som det «bör vara».

Hvilken ställning man än intager till Kants tankesystem, kan ingen förneka, att det bildar en knutpunkt i utvecklingen, hvilken man icke gärna kommer förbi. Hans ställning är sådan, att han söker antingen kritiskt afklippa eller ock fastare sammantvinna de tanketrådar, som tiden före honom spunnit. Och om han än icke fullt lyckats få sin kritiska vilja fram, har han dock för tiden efter honom gjort så mycket, att han lämnat uppslagsändar till så godt som alla trådar som än i dag bilda ränningen i filosofins väfstol — delvis också i teologins. Det är kanske riktigt, att först hos Kant finnes programmet till en rational religionsfilosofi.[1]) Kant går oupphörligen igen hos nyare författare. Men därvid är det just det egendomliga, att detta gäller äfven om diametralt motsatta riktningar. Kant är en dubbelmänniska. Och detta framträder skarpt just i den fråga, som här föreligger: frågan om möjligheten af «öfversinnlig» erfarenhet.

Man kan utan svårighet framdraga en mångfald af yttranden, där han förnekar denna möjlighet. När han tänker på hvad alla fromma i alla tider sagt sig hafva «erfarit» om Gud och gudomliga ting, så finner han knappt ord skarpa nog att döma svärmeriet. «Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen» ist eine Art Wahnsinn».[2]) «Wahnglaube» är «der Glaube an Wunder», «der Glaube an Geheimnisse», «der Glaube an Gnadenmittel». «Das Beten» — åtminstone såsom det i kristendomen fattas — «ist ein abergläuberischer Wahn».[3]) I hans tankar leder nog Kristus af vansinne, om det nu också var «ein heiliger Wahn-

[1]) Seydel: Religionsphilosophie, s. 6.
[2]) Die Religion innerh. der Grenzen der bloszen Vernunft, Leipzig, Reclam s. 188.
[3]) Ibm, s. 211 f.

sinn». Och så godt som allt, hvad den kristna kyrkans män sagt sig hafva erfarenhet af, var nog för honom blott alster af deras «Wahnglaube». I bemödandet att stänga människan ute från allt seende efter «de ting som icke synas» slappnar Kant icke heller, då det gäller att hindra filosoferna från hvad han kallar «überschwenglicher Gebrauch der Vernunft». Ja, Kant synes nästan vara rädd för sin egen del, att han själf i ett obevakadt ögonblick skulle göra sig skyldig till något sådant. När han har «praktiskt postulerat» friheten, odödligheten och Gud och gått så långt, att han säger att dessa idéer hafva objekt, så skyndar han att framhålla, att detta dock icke innebär någon kunskap om dessa abjekt. »Es war keine Erweiterung der Erkenntniss *von gegebenen übersinnlichen Gegenständen*, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniss derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, sofern als sie genöthigt wurde, *dass es solche Gegenstände gebe*, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen» — —.[1]) Endast ett tomt «dass es gebe» är tillåtet. Man kan nästan tycka, att Kant i sin ifver blir partisk, när han så strängt förbjuder förnuftet att komma med något svar på frågan: «was es gebe?», men däremot ger det oinskränkt fullmakt att komma med omdömen i formen: «was nicht». «Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft, negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den *Anthropomorphismus* als den Quell der *Superstition*, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, anderserseits den *Fanatismus*, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten.»

Mera rädd än Kant var för alla «öfversinnliga utsväfningar» kan ingen modern positivist vara.

Men då förefaller det nästan som kunde man vända sig af förvåning i sin graf, då män som tydligen känna honom och värdera honom högt kunna vid frågan om hans religion tala om den «wahrhaft mystischen Art, wie er die Moralforderung und also das ganze sittliche Leben auf einen fundamentalen *Glauben* gründet, der ein *Unbedingtes*, also *Absolutes, Göttliches* als einwohnenden Besitz des Menschen erfasst, auf den Glauben an die Unbedingtheit des «Du sollst!», dieses Erhabendsten, das es für Kant giebt

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig, Reclam. S. 160 ff.

im innern der Seele, und das ihm hierdurch — — neben den Sternenhimmel tritt, das Erhabenste in äusserlicher Anschauung».[1]) Men det är icke så orätt. Om erfarenhet af något öfversinnligt är mystik, så blir nog Kant mystiker — när han vänder sin andra sida till. Men det blir en fråga, om själfva den «Gesinnung» som grundar möjligheten af denna Kants mystiska erfarenhet af något öfversinnligt icke just är ett resultat, ett «Niederschlag» af de gångna tidernas «erfarenheter af Gud», af hans «Andes verkningar», af nådemedelns «efficacia» o. s. v. Det låg icke för rationalisten Kant att reflektera på sakens historiska sida. Men det ligger oss så mycket närmare. Kant bygger ingalunda så aprioriskt, som han menar. Det var nog ett misstag af honom, när han vid antagandet af sina »moraliska lagar a priori» ansåg sig kunna förutsätta riktigheten af detta antagande[2]) «icke allenast i det han beropar sig på de mest upplysta moralisters bevis, utan på det sedliga omdömet af hvarje människa, om hon vill tydligt tänka sig en sådan lag.» Det beror nämligen på, om hon gjort i någon mån liknande erfarenhet som Kant. De sedliga lagarne äro icke blott såsom Kant säger »Principien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der *Geschichte* des Menschen anzutreffen sein *könnten*», utan de äro också principer, abstraherade ur handlingar, som genom *verklig erfarenhet anträffats i människans historia.* »*Die moralische Welt*» är icke blott en »intelligibel» värld, en ren idé. Om det etiska icke hade i världen framträdt såsom en realitet, möjlig att erfara, så hade hvarken »die moralische Gesinnung» ej heller det kategoriska imperativet blifvit förnumna — ungefär som utan ljus hvarken ett öga eller »ett seende» kommit till stånd. Den etiska världen är en realitet likaväl som naturvärlden. Den är, såsom vi ofvan sagt, den värld, där Kristus är centrum. Och denna värld är en »historisk» i den meningen att den är en värld af handlande personer. Den form, det stoff hvari det etiska kan erfaras är *ytterst ett personligt handlande.*

»Den värld, där Kristus är centrum.» Kristi eget uttryck för den är »Guds rike».

Det är icke en värld af tankar, utan af personligheter. Det är icke en värld af etiska abstraktioner, principer och lagar,

---

[1]) Seydel: Religionsphilosophie, s. 7.
[2]) Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Reclam. 2 Aufl. S. 611 ff.

utan af etiska subjekt. Vi svenskar finna hos Geijer denna tanke, som aldrig synes fullt klar för vare sig engelsk eller tysk filosofi (vår obekantskap med Leibnitz gör, att vi icke vilja hafva det uttaladt om hans system) tydligt häfdad äfven såsom filosofins enda rätta princip. På tal om Lockes besvarande af kunskapsproblemet framhåller han, huru denne antog «ett minimum af självverksamhet hos den percipierande, hvilken betraktades såsom egentligen sammanfoga af sensationerna, och i hvilken således lifvet blott genom en sofism inflyttades; ty om man ej utgår från lifvet, så får man aldrig in det.»[1]) Jämför det ofvan citerade yttrandet: «om man ej utgår från personligheten kommer man heller aldrig dit, ja ej ens till någon realitet.»[2]) Eller ännu ett ställe, som är typiskt för den förträffliga «realism», Geijer hyllar, i betydelsen af att personligheten fattas såsom det reala: «Det är endast en afsigkommen spekulation, som påstår att man kan filosofera öfver personlighet och frihet utan en person och en fri; ty dessa äro de förras principer, ej tvärtom, Den absurditet, som ligger i det nyssnämda sättet att spekulera, består i bemödandet af en sådan filosofi att deducera en fri ur friheten; utgår man ej ifrån *den* frie, så kommer man aldrig till en sådan.»[3]) Det var djärft — litet Gustaf Adolfs-mässigt — taladt i den tiden, då den Hegelska abstraktionen behärskade världen; men den som talade var profet: afsigkommenheten har mer och mer trädt i dagen. Det borde dock vara en själfklar sak, hvad som synes oupphörligen förgätas af filosoferna och ofta äfven af teologerna, att «sittliche und ideale Kräfte immer nur an Persönlichkeiten haften.»[4]) Man kommer till Gud, endast om man «von unserem Geiste als Stufe zum Geiste über allen Geistern aufsteigt», säger Fechner.[5])

Det ligger ej inom ramen för vår närvarande uppgift att närmare ingå på omfånget af den etiska världen. Men vid betraktandet af detta omfång skulle vi kunna bruka den sist angifne författarens schema: «von *der Welt unseres eigenen Geistes* — — durch *die Welt der Geister* — — zu *der Welt eines Geistes.*»[6]) Och Kristus är för oss den som behärskar och sam-

---

[1]) Föreläsningar öfver menniskans historia, s. 17.
[2]) Ibm., s. 215.
[3]) Ibm., s. 226.
[4]) Yttr. af Bender. Seydel: Religionsphilosophie, s. 148.
[5]) Die drei Motive — —. S. 136.
[6]) Ibm. S. 149.

im innern der Seele, und das ihm hierdurch — — neben den Sternenhimmel tritt, das Erhabenste in äusserlicher Anschauung».[1]) Men det är icke så orätt. Om erfarenhet af något öfversinnligt är mystik, så blir nog Kant mystiker — när han vänder sin andra sida till. Men det blir en fråga, om själfva den «Gesinnung» som grundar möjligheten af denna Kants mystiska erfarenhet af något öfversinnligt icke just är ett resultat, ett «Niederschlag» af de gångna tidernas «erfarenheter af Gud», af hans «Andes verkningar», af nådemedelns «efficacia» o. s. v. Det låg icke för rationalisten Kant att reflektera på sakens historiska sida. Men det ligger oss så mycket närmare. Kant bygger ingalunda så aprioriskt, som han menar. Det var nog ett misstag af honom, när han vid antagandet af sina »moraliska lagar a priori» ansåg sig kunna förutsätta riktigheten af detta antagande[2]) «icke allenast i det han beropar sig på de mest upplysta moralisters bevis, utan på det sedliga omdömet af hvarje människa, om hon vill tydligt tänka sig en sådan lag.» Det beror nämligen på, om hon gjort i någon mån liknande erfarenhet som Kant. De sedliga lagarne äro icke blott såsom Kant säger »Principien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der *Geschichte* des Menschen anzutreffen sein *könnten*», utan de äro också principer, abstraherade ur handlingar, som genom *verklig erfarenhet anträffats i människans historia*. »*Die moralische Welt*» är icke blott en »intelligibel» värld, en ren idé. Om det etiska icke hade i världen framträdt såsom en realitet, möjlig att erfara, så hade hvarken »die moralische Gesinnung» ej heller det kategoriska imperativet blifvit förnumna — ungefär som utan ljus hvarken ett öga eller »ett seende» kommit till stånd. Den etiska världen är en realitet likaväl som naturvärlden. Den är, såsom vi ofvan sagt, den värld, där Kristus är centrum. Och denna värld är en »historisk» i den meningen att den är en värld af handlande personer. Den form, det stoff hvari det etiska kan erfaras är *ytterst ett personligt handlande*.

»Den värld, där Kristus är centrum.» Kristi eget uttryck för den är »Guds rike».

Det är icke en värld af tankar, utan af personligheter. Det är icke en värld af etiska abstraktioner, principer och lagar,

---

[1]) Seydel: Religionsphilosophie, s. 7.
[2]) Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Reclam. 2 Aufl. S. 611 ff.

utan af etiska subjekt. Vi svenskar finna hos Geijer denna tanke, som aldrig synes fullt klar för vare sig engelsk eller tysk filosofi (vår obekantskap med Leibnitz gör, att vi icke vilja hafva det uttaladt om hans system) tydligt häfdad äfven såsom filosofins enda rätta princip. På tal om Lockes besvarande af kunskapsproblemet framhåller han, huru denne antog «ett minimum af självverksamhet hos den percipierande, hvilken betraktades såsom egentligen sammanfoga af sensationerna, och i hvilken således lifvet blott genom en sofism inflyttades; ty om man ej utgår från lifvet, så får man aldrig in det.»[1]) Jämför det ofvan citerade yttrandet: «om man ej utgår från personligheten kommer man heller aldrig dit, ja ej ens till någon realitet.»[2]) Eller ännu ett ställe, som är typiskt för den förträffliga «realism», Geijer hyllar, i betydelsen af att personligheten fattas såsom det reala: «Det är endast en afsigkommen spekulation, som påstår att man kan filosofera öfver personlighet och frihet utan en person och en fri; ty dessa äro de förras principer, ej tvärtom, Den absurditet, som ligger i det nyssnämda sättet att spekulera, består i bemödandet af en sådan filosofi att deducera en fri ur friheten; utgår man ej ifrån *den* frie, så kommer man aldrig till en sådan.»[3]) Det var djärft — litet Gustaf Adolfs-mässigt — taladt i den tiden, då den Hegelska abstraktionen behärskade världen; men den som talade var profet: afsigkommenheten har mer och mer trädt i dagen. Det borde dock vara en själfklar sak, hvad som synes oupphörligen förgätas af filosoferna och ofta äfven af teologerna, att «sittliche und ideale Kräfte immer nur an Persönlichkeiten haften.»[4]) Man kommer till Gud, endast om man «von unserem Geiste als Stufe zum Geiste über allen Geistern aufsteigt», säger Fechner.[5])

Det ligger ej inom ramen för vår närvarande uppgift att närmare ingå på omfånget af den etiska världen. Men vid betraktandet af detta omfång skulle vi kunna bruka den sist angifne författarens schema: «von *der Welt unseres eigenen Geistes* — — durch *die Welt der Geister* — — zu *der Welt eines Geistes.*»[6]) Och Kristus är för oss den som behärskar och sam-

---

[1]) Föreläsningar öfver menniskans historia, s. 17.
[2]) Ibm., s. 215.
[3]) Ibm., s. 226.
[4]) Yttr. af Bender. Seydel: Religionsphilosophie, s. 148.
[5]) Die drei Motive — —. S. 136.
[6]) Ibm. S. 149.

manbinder till ett helt den emellan Gud och oss förmedlande «Welt der Geister.» Allt hvad det kan bli fråga om på det etiska området, alla trosföremål, alla spörsmål om erfarenhet, lagra sig kring dessa tre personliga centra: ett «metafysiskt» — Gud; ett historiskt — Jesus Kristus; ett psykologiskt — mitt etiska jag.

I enlighet med vår grundsats att tron på det etiska området är formellt analog med tron på det sinnliga området vilja vi vid undersökningen af förhållandet mellan erfarenhet och tro följa samma tankegång här som i närmast föregående afdelning.

Vi fråga således: hvad är etisk erfarenhet? Svaret kunde bli: hvad jag med det etiska sinnet, «der moraliche Sinn», förnummit. Om jag t. ex. såge en människa slå ihjäl en annan, så förnimmer jag ju med mitt öga allsingenting af något som heter synd, ond vilja, «sådant som icke bör vara». Jag ser blott företeelsen af en fysisk process. Och något annat skulle icke den absolute naturforskaren, sådan han t. ex. är hypostaserad i Du-Bois-Reymonds «La-Placescher Geist»[1]) förnimma. Men nu är det ett obestridligt faktum, att jag förnimmer något annat, som jag sammanknyter med hela serien af öfriga likartade förnimmelser, så att företeelsen för mig blir t. ex. ett brytande af Guds vilja, af den sedliga världsordningen, eller åtminstone «något otäckt som jag icke ville vara med om». Eller — för att taga ett annat exempel — jag läser om Kristus på korset. Sinnligt ser jag närmast en serie bokstäfver. Med deras hjälp fantiserar jag en förnimmelse af en söndersargad kropp på en korsformig påle. Det är också ett blott sinnligt förnimmande. Men jag förnimmer på samma gång det skedda såsom ett juridiskt mord. Jag förnimmer kanske en handling af den största sedliga självuppoffring. Jag förnimmer kanske en uppenbarelse af «Gud som var i Kristus ock försonade världen med sig» genom det «Guds lam, som bär världens synd». Det är idel etiska förnimmelser, erfarenhet af något etiskt kvalifieradt. Den sinnliga erfarenheten fattar blott ett i detta afseende okvalificeradt *vara*, något som *är* — utan att några bestämningar af godt och ondt tilläggas faktum i fråga. För den etiska erfarenheten är just det, som «intet öga ser», det väsentliga. Ingen har någonsin sett synd och nåd. Ingen har någonsin sett Kristi härlighet, «full med nåd och sanning». «Ingen har någonsin sett Gud». Men tusen erfara oupphörligen

[1]) Die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträthsel. Leipzig, 1891.

detta som ögat icke ser. Naturligtvis är ingen *absolut* utan en sådan erfarenhet. Däremot kan det ju mycket väl inträffa, att en människa t. ex. inför Kristus på korset säger: «af Gud förnimmer jag här intet.» Den som alldeles vore utan etisk erfarenhet skulle vare mindre människa än den som saknar yttre sinnen: han skulle vara icke blott en ren negation af människa, utan vara en människans motsats i den positivt onda mening man kunde uttrycka med ordet «omänniska».

Vid detta etiska erfarande är naturligtvis, alldeles som vid den sinnliga empirin, den syntetiserande tankeverksamheten med och förknippar omedelbart hvarje nytt erfarenhetsmoment med den förut gjorda erfarenheten. En absolut isolerad etisk förnimmelse kunna vi blott genom abstraktion tänka oss. Och likasom hvarje sinnlig förnimmelses karakter väsentligen bestämmes af förut gjord erfarenhet — en mineralog «ser» t. ex. betydligt mer i ett stenrös än en vanlig stenarbetare — så bestämmes naturligen den etiska förnimmelsen väsentligen af den erfarenhetskomple, hvari den infogas.

«Ingen gör erfarenhet ensam». Den satsen kommer här igen, snarare i potenserad giltighet. Den etiske individen är en lem i ett släkte, som gjort och gör etiska erfarenheter. När man hör en naturalistisk författare[1]) tala om uppfostran, så finner man, att han hyser en antipati mot allt, hvarigenom omgifningen söker «moraliskt» inverka på barnen. Receptet är att så mycket som möjligt låta «naturomgifningen» uteslutande verka. Detta är från den synpunkten helt naturligt. Men det enligt detta ideal absolut isolerade barnet skulle aldrig komma att göra den enklaste moraliska erfarenhet, aldrig få ett begrepp om godt och ondt, rätt och orätt, utan endast begreppen klokt och dumt, nyttigt, onyttigt och skadligt. Det är emellertid så, att det rent naturalistiska programmet i detta stycke icke ens *kan* blifva i verkligheten pröfvadt. Den enda omgifning, hvari mänsklig erfarenhet faktiskt göres är en moralisk värld, en värld af personer, som åtminstone i någon mån veta hvad som är rätt och orätt och i sitt lif framställa antingen relativt mera det som bör vara eller det som icke bör vara. Och detsamma gäller äfven om jag tager med de specifikt religiösa erfarenheterna.

Vi skilde ofvanför mellan den sinnliga erfarenheten så-

[1]) T. ex. Spencer.

som ideal och såsom faktum. Det är en distinktion, som har lika stor betydelse på det etiska området. Påtagligare än på det sinnliga området visar sig här, att sådana bestämningar som allmängiltighet och «objektivitet» äro idealbestämningar, som icke karakterisera den faktiskt gifna erfarenheten. Intet enda konkret sedligt bud och ingen enda religiös sats kan ådagaläggas vara i den meningen allmängiltig, att den empiriskt skulle i samma gestalt återfinnas hos alla folk och alla individer. Men den illusionen, att alla hafva samma erfarenhet som jag eller måste hafva det, är väl kanske den vanligaste illusion i världen. Den är så rotad, att då motsatsen empiriskt påvisas, detta kan hos den därpå icke förut uppmärksamme göra sådan verkan, att han tänker: då måtte det icke vara något med denna erfarenhet. Vi kunde verbotim upprepa hvad vi sagt om den sinnliga erfarenheten: den etiska erfarenheten är ett stort historiskt faktum, där individer, folk och släktled bygga och rifva ned, kritisera och åter bygga upp. Här ter sig ett väldigt drama af framåtgående och tillbakagående, glädjande och sorgligt, men storslaget och intressant som människolifvet självt. «Specialisten» å ett visst område kan lefva i den tron, att hans erfarenhet är den slutgiltigt sanna. Ett tidehvarf kan tänka på samma sätt om sin. Men «utvecklingen» korrigerar misstaget. Ett misstag är det också, om man tror sig kunna undgå relativiteten genom att taga fram det abstrakt gemensamma i allas erfarenhet och göra detta till det enda och giltiga. Följden däraf blir den, att man själf ingenting erfar, utan står där med sin tomma form: en Gud, som är och icke är, som är hvarken ond eller god, en sedelag som ingenting säger. Vi få tala därom längre fram då fråga blir om «tänkandet.»

Om vi tänka på en individ som gör etisk erfarenhet, få vi naturligen igen vår sats om det jämförelsevis ringa omfånget af individens omedelbara erfarenhet. Och ej ens denna skulle han kunna göra utan sitt samband med släktet i det hela. Dess erfarenhet ligger i brokig massa för honom. Eller rättare den ligger bearbetad och koncentrerad i en kanske relativt fattig, kanske relativt rik »åskådning» t. ex. hos far och mor. Utgångspunkten för hvarje individs etiska utveckling är att taga denna förhandenliggande åskådning för kontant. Detta är den s. k. «auktoritetstron». «Att hålla för sannt, för riktigt och rätt» hvad t. ex. far och mor eller — ifall jag »tror» mer

på honom — hvad lekkamraten på gatan säger, det är denna tros enklaste och alldagligaste form. Den enda del af den stora etiska världen som ligger »tillgänglig» för barnets erfarenhet är den eller de närmast stående människorna. Och det är nog så, att innan barnet kan reflektera på sin egen »Geist» får det sin första föreställning om die »grosze Geisterwelt» genom de representanter af detsamma det har för sig.

Men detta som s. a. s. öfverflyttas från individ till individ — hvad är det? Vi kallade det »åskådning». Men det är en mycket bristfällig beteckning. Är det erfarenhet, erfarenhetsresultat eller tro? Det är allt detta i en lefvande enhet, som icke lätt låter sig analyseras. Och hur förmedlas öfverföringen däraf? Sker det genom erfarenhet eller på trons väg? Det är nästan omöjligt att isärlägga mottagandet af hvad vi kalla »personligt inflytande» i momenter. Det är å ena sidan ett det mest kompliceradt förmedlade förhållande, förmedladt genom ord och gärning, tal och tystnad, medvetna och omedvetna inverkningar, instinktiva och mera reflekterade intryck. Men å andra sidan är det nog ett mycket enkelt förhållande detta: en människas inverkan på en annan människa. Det kunde kallas en slags andlig generation eller åtminstone en näringsprocess, hvari den mottagande för sitt växande själslif hämtar stoff i den starkares och rikares själslif. Denna beröring mellan person och person kan från en synpunkt kallas en erfarenhet som göres af den mottagande. Men i den ingår såsom ett alldeles nödvändigt villkor tro. Och här icke tro i en mera abstrakt betydelse af försannthállande, utan i den konkretare betydelsen af förtroende, tillit. Det är endast under förutsättning af en sådan tillit, som den mottagande öppnar sig för inflytandet, så att han kan i sig insuga, tillägna sig hvad den andre har att gifva. Erfarenheten af något obetingadt rätt t. ex. gör barnet ur sin faders personlighet, om det tror att fadern själf böjer sig för det som han säger vara rätt. Tron på Gud i lefvande form kan endast öfverflyttas om barnet förnimmer eller åtminstone tror, att fadren tror. I början är nog både i det ena och det andra afseendet barnets tro inskränkt till förtroendet till fadren: fadrens vilja är obetingadt rätt, fadren är Gud. Det blir först så småningom som barnet kan s. a. s. gräfva sig igenom dennes ande och »bakom honom» finna den Gud, på hvilken det ytterst gäller att lita. — Vi erinra om vårt uttryck, att etisk erfarenhet endast låter sig

göras i ett personligt handlande såsom form eller stoff. Det är alltid en gemensamt genomlefd liten »historia», under hvilken den nämnda primära erfarenheten göres — en historia som föröfrigt fortgår lifvet igenom. Naturligen har vid denna erfarenhet »ordet», såsom en form af personlig handling sin stora betydelse. —

Det är i olika gestalter denna process, hvars enkla typiska form är barnets förhållande till sin far, som äger rum öfverallt, där det är fråga om den verkliga tron i etisk mening. Det är ej underligt att tron kan definieras på så olika sätt. Det beror dels därpå, att denna relations förmedling är så komplicerad, dels därpå att den är en hela personligheten omfattande. Den låter sig på visst sätt beskrifvas med hvilken psykologisk kategori som hälst, ehuru ingen speciell sådan är uttömmande. När man t. ex. endast sett på intelligenssidan, har man kunnat komma till definitionen på tron såsom en »notitia» af det en annan säger. Tager man ensidigt hänsyn till viljesidan och den svagares böjande af sig själf under den starkare, kan man tala om en akt af blind lydnad. Tager man det alldeles ytligt, så kan man säga, att det är ingenting annat än »härmning» — den underlägsne härmar omedvetet den öfverlägsne — »nachsagen», som Kant ofta säger om »den historiska tron». Är man modern hypnotiker, så kan man säga, att det hela är »suggestion». O. s. v. Och hvarför icke medgifva att något af dessa, äfven de sist angifna, faktorer ingår eller kan ingå i processen? Att därför mena, det man skulle kunna genom ett framhäfvande och möjligen ett karrikeradt framhäfvande af somliga »lägre» bidragande momenter göra hela förhållandet misstänkt, är fåkunnigt. Att göra hela detta, det etiska universum sammanbindande »nät» af tro till något betydelselöst, är blott ett okritiskt knep, som brukas i trosstriderna, då man vill på någon punkt slita en troskedja, som man funnit för stark, och knyta fast den lösryckta biten vid en annan troskedja.

Utan erfarenhet af en etisk värld i gestalt af etiska personligheter ingen etisk tro. Utan etisk tro på sådana personligheter ingen erfarenhet af en etisk värld. Begge satserna synas oss sanna. Det synes oss därför icke vara underligt, om i kyrkans historia om hvarandra ljuda valspråken »credo ut intelligam» och »intelligo ut credam». Eller att man å ena sidan framhåller det man icke kan tro utan kännedom om

trosföremålet — »huru skola de tro den, om hvilken de icke hafva hört?» — å andra sidan att tron kan fattas såsom själfva förutsättningen för, ja organet för religiös erfarenhet — t. ex. enligt ett uttryck af Beck: »Der Glaube ist der dem Menschen anerschaffenen Sinn fürs unsichtbare»[1]) I den heliga skrift stå uttrycket för tro och uttrycket för erfarenhet växelvis före hvarandra. »Vi hafva lärt känna och kommit till tro på den kärlek, som Gud har till oss.»[2]) »Vi tro och förstå, att du är Kristus, den lefvande Gudens son?»[3]) Men det blir olika tro före och efter en ny erfarenhet. »Samariterna trodde för kvinnans ords skull — mycket flere trodde för hans ords skull och sade till kvinnan: Numera tro vi icke för ditt tals skull, ty vi hafva själfva hört och veta, att denne är förvisso världens frälsare, Kristus.»[4]) Likaså blir det ju en annan erfarenheten före och efter en troshandling. Jämför t. ex. Pauli uttryck: »Om jag har känt Kristus efter köttet, så känner jag honom nu mera icke så.»[5])

Men låter det sig sägas, att förnimmelsen af en gentemot mig stående person är en »erfarenhet», och en omedelbar sådan? Moderna kritiska psykologer bruka ofta ganska skarpt framhålla, att jag endast kommer till uppfattningen af andra personer på en lång omväg genom analogislutledningar från mig själf och mitt eget inre lif, hvilket är det enda hvaraf jag kan hafva omedelbar erfarenhet. Detta resonnemang synes oss alltför mycket fästa sig vid det genom reflexion på förmedlingen för intryck konstaterade faktum, att jag först på långa omvägar kommer till en förnimmelse af ett föremål. Men det är att märka, att själfva denna långa förmedlingsväg icke finnes till för den omedelbara uppfattningen, hvarken den sinnliga eller den osinnliga. Det som för strängt vetenskaplig forskning är det jämförelsevis omedelbara, exempelvis synnervens irritation, bilden på näthinnan o. d. — det finns platt icke till i den omedelbara förnimmelsen. Så är det också med den omedelbara förnimmelsen af en annan person. Den springer öfver de olika förmedlingarna. Barnet »sluter» icke från sitt eget själslif till modrens utan har snarast omedelbar erfarenhet

---

[1]) Leitfaden s. 33.
[2]) 1 Joh. 4: 16.
[3]) Joh. 6: 69.
[4]) Joh. 4: 39—42.
[5]) 2 Kor. 5: 16.

af modrens först. -- Och det är nog ett allmänt förhållande att den omedelbara etiska erfarenheten griper ut öfver de förmedlingar, som sedan möjligen kunna kritiskt uppvisas såsom förefintliga i förnimmelsen. Man kan t. ex. tänka sig en Kant mödosamt arbetande sig fram på slutledningarnes väg från ett etiskt erfaret faktum i det egna själslifvet till ett relativt fattigt begrepp om Gud såsom den moraliska världens högsta princip. Och man behöfver icke förneka, att hans tankegång kan vara riktig, ja rent af återge den serie af momenter, som gör, att den troende, just därför att han har en etisk inre värld, kommer till tron på den Gud som är rättfärdig, helig och barmhärtig. Denna väg som Kant går, är analog t. ex. med fysiologens väg, då han utröner sambandet mellan en ljusreflex från en yta och själens förnimmelte af denna yta. Men denna väg går den «omedelbara erfarenheten» i ett slag, utan den ringaste reflexion på alla förmedlingarne — analogt med den naivt erfarandes förnimmelse af ett stycke land framför ögat. »Gud», som för Kant synes vara det längst bort liggande i den etiska världen, är för den omedelbart religiösa erfarenheten på visst sätt det första, det aprioriska. Reflexionen på vägen till förnimmelsen af Gud kommer senare, om den ens någonsin kommer. Och reflexionen på den därvid brukade självverksamheten kommer, om den öfverhufvud kommer, först efteråt. Frågan är då egentligen den: hvilken erfarenhet, den kritiska eller den omedelbara, är mest värd? »Vetenskapligt» blir det den förra. Men lika litet som den kritiskt-sinnliga erfarenheten kan ersätta den alldagliga, lika litet kan den »vetenskapliga» — det vare sig teologiska eller filosofiska — ersätta den omedelbart etiska. Man gjorde praktiskt taget ett dåligt byte om man vunne hela den tyska religionsfilosofin från Kant via Schleiermacher till Ritschl, men förlorade den enkla oreflekterade erfarenhet af Gud som hvarje troende äger. Föröfrigt borde man väl här, såsom man låter ske på det sinnliga området, låta en omedelbar och en kritisk erfarenhet bestå i sin relativa rätt bredvid hvarandra.

Emellertid kunna vi och böra vi taga uttrycket »omedelbar erfarenhet» äfven i strängare mening såsom gällande endast den jag omedelbart gör »i mig själf», »hos mig själf», »på mig själf». Om erfarenheten af en etisk värld utom mig är ett villkor för att blifva ett etiskt förnimmande, kännande, viljande jag, så är erfarenheten icke i strängaste mening personlighetens

egen förr än den omfattar en etisk verklighet inom den erfarande själf, t. ex. såsom ett Guds »ingripande» i den egna själens värld eller såsom en egen etisk utveckling. Och förr är icke heller en i egentlig mening personlig tro förhanden, än den refererar sig till en sådan erfarenhet.

Här möta vi emellertid åter tron i den form, som vi funno på det sinnliga området: tron såsom hindrande erfarenhet. Eller tron såsom en »död», lat tro, som har med sig ett »ignava eller perversa ratio.» Den tro, som mest hindrar etisk erfarenhet är ju alltid den sinnliga tron. Så länge en människa »tror på» sinnliga realiteter, t. ex. Mammon, behöfver hon icke Gud. Nu finnes också den sinnliga tron i formen af tro på naturen, eller kanske snarare naturvetenskapen och naturvetenskapsmännen, som garantera att det icke finnes någon annan erfarenhet att göra än den sinnliga. Men äfven en »död tro på ett etiskt innehåll» är hindrande för etisk erfarenhet. En sådan föreligger, när man nöjer sig med erfarenheten af ett yttre faktum, vanligen i form af en öfverlämnad läroåskådning, anseende sig icke behöfva göra något vidare än acceptera och fasthålla denna andras »tro». Man illuderar sig då med att man i denna besittning af ett färdigt resultat också har nått det resultat, hvartill man först på egen troserfarenhets väg skulle hafva kommit. Detta är illusion, ty man äger icke erfarenheten, utan endast dess formella uttryck. Man äger icke tron, utan ett system eller ett konglomerat af trosutsagor. Det gäller äfven beträffande den individuellt personliga erfarenheten hvad som gäller om den etiska erfarenheten i det hela, att den icke kommer till stånd utan det stoff vi ofvanför kallade »personligt handlande» eller såsom vi för att icke blott betona viljesidan kunde säga: yttring af personligt lif. Det måste blifva ett stycke inre »historia», i hvilken erfarenheten får sitt stoff. Den döda tron hindrar åvägabringandet af denna historia och därmed en verklig reproduktion af den erfarenhet, hvarom jag har en kännedom i andra hand. Denna döda tro är ingalunda alltid blott ett likgiltigt »försanthållande» såsom den ofta beskrifves, utan kan mycket väl blifva ett mycket fast »Vertrauen», som häftar sig antingen vid den goda insikten, vid själfva ägandet af «kunskapens och sanningens form», eller vid den person, t. ex. kyrkans representant, som likasom garanterar för »trons riktighet.»

Hur är det på vårt om område med tron såsom «heuristisk princip» för vinnande af ny erfarenhet? Jo, den spelar här en lika viktig roll som på den sinnliga erfarenhetens område. Vi hafva talat om tron såsom föregående och efterföljande erfarenhet — d. v. s. ett visst moment af erfarenhet. Och vi kunna säga, att den i det ena och det andra fallet har olika karakter. Den heliga skrift och den kyrkliga litteraturen äro rika på uttryck för bådadera. Den «heuristiskt verkande» tron är den som «frågar efter Gud», «bidar efter Gud», «hungrar och törstar efter Gud», sträcker sig med hjärtats begär efter honom. Den tro, som har bakom sig den sökta erfarenheten och «vet på hvem hon tror» «hvilar i», «bygger på», «förlitar sig på», «förtröstar på» Gud. Den som ännu icke gjort den fulla troserfarenheten äger kanske tron såsom en «magna misericordiæ Die appetitio»; när den åtrådda erfarenheten gjorts är tron en «firma fiducia».[1]) Att närmare ingå härpå skulle föra oss in på synpunkten för trons utvecklingsprocess — vi framhålla här endast, huru nödvändig denna sökande tro är för att komma till någon erfarenhet.

Beträffande den troendes ställning till det område af den etiska världen, som ligger «utanför erfarenheten» återfinna vi med lätthet samma olikhet i åskådning, som på det sinnliga området. Det finnes en religiös positivism, som stannar och fordrar, att tron skall stanna vid en viss gifven erfarenhet. Denna ståndpunkt föreligger i skilda former af dogmatism. Det finnes en trons «optimism», som stundom i mystisk, stundom i teosofisk, stundom i gnostisk form kastar sig ut i «det ovetbaras» djup och pretenderar, att i denna sin färd kunna lämna bakom sig alla på den «simpla», d. v. s. den kyrkliga eller religiösa och etiska gemenskapens historiska grund gjorda erfarenheter. Det finnes också en religiös scepticism, icke blott den bibliska, som vet att «Gud bor i ett otillgängligt ljus», utan också en teologisk, som då vanligen sluter sig till en och annan form af filosofisk scepticism.

Men hur är det? måste man icke slutligen stanna vid en universell religiös och etisk agnosticism, om man går till botten med den frågan: finnes någon objektiv motsvarighet till de förnimmelser som ingå i «troserfarenheten»?

---

[1]) Uttryck af Flacius.

Man kan enligt hvad vi påpekat, i den sinnliga världen möjligen icke prestera ett bevis för tingens realitet utom oss — «an sich». Åtminstone hafva vi icke sett detta bevis. Och det är väl tvifvelaktigt, om det någonsin kan presteras. Ty hvart skall man gå för att söka stöd för att förnimmelsen är objektiv? Hvart man går befinner man sig ändå inom förnimmelsens värld. Stundom urgeras det logiska tänkandets väg och man påstår att «*orsakslagen* för oss ut ur den subjektiva föreställningsvärlden in i den objektiva världen af tingen utom oss».[1]) Men sceptikern kan nog invända, att orsaken icke tillåter detta språng till annat genus: från den rent subjektiva företeelse som heter en förnimmelse till ett så toto genere olikt som det objektiva tinget är.

På det etiska området ter sig förhållandet något annorlunda. I visst afseende kunde det synas gynnsammare för teorin om objektivitetens konstaterande i kraft af orsakslagen, enär man ju här icke har den besvärliga dualismen mellan «inre och yttre», andligt och kroppsligt, utan kan sluta från personlig verkan till personlig orsak. Men till gengäld har agnostikern många andra utvägar, då han vill negera.

Hur det är med scepticismen på det sinnliga området, så är den i det hela ganska ofarlig. Man kan som bekant leka med köttets «transcendentala idealitet» midt under det man sitter och äter däraf — köttet smakar lika bra och man mår lika godt däraf. Men den på allvar genomförda scepticismen på det etiska området är mera ödesdiger. «Venn Gott nur eine Gruppe von Vorstellungen meines Bewusstseins ohne transcendentale Realität ist, so kann ich kein religiöses Verhältniss zu ihm haben; thäte ich es doch, so hätte ich mich selbst zum Narren, indem ich ein absonderliches Traumbild meines Lebenstrannes anbete, das ich theoretisch als mein Traumbild und meine Illusion durchschaue.»[2]) «Es ist unmöglich, dass das religiöse Verhältniss zu einem Gotte, der bloss meine Vorstellung ist, meinem sittlichen Leben ein haltbares Fundament bieten könne. Die einmal durchschaute Illusion verliert je länger je mehr an ihrer motivirenden Kraft». «Wie durch die Leugnung der transcendenten Realität Gottes das

---

[1]) Seydel: Religionsphilosophie. S. 79.

[2]) E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie sid. 74.

religiöse Bewusstsein untergraben wird, so das sittliche Bewusstsein durch die Leugnung der transcendenten Realität der Mitmenschen — —. (Der konsekvente Idealismus) macht alle Gewissensangst und Gewissensbedenken gegenstandslos; er entzieht dem sittlichen Bewusstsein jeden Boden, indem er mich selbst, meine Mitmenschen, mein Handeln auf sie und ihr Handeln auf mich, meine Gesinnungen gegen sie und ihre Gesinnungen gegen mich zu lauter Traumillusionen verflüchtigt.»[1]) «Er kann mich nicht lehren das ich mich vor dieser Verknüpfung illusorischer Vorstellungen mit Gefühlen beugen — soll. Die praktische Konsekvenz kann keine andere sein, als der völlige Indifferentismus gegen einen Traumverlauf —, dessen Inhalt bei seiner so wie so illusorischen Beschaffenheit schlieszlich ganz gleichgültig ist.»[2]) «Der in's Absurde gerannte Idealismus, der aus ethischen Gründen den Rückweg sucht, greift zunächst nach den geistigen Dingen an sich, die er praktisch nicht entbehren kann, wärhend er in seiner negativ dogmatischen Verranntheit die materiellen Dinge an sich zu leugnen fortfährt, die ihm praktisch entbehrlich scheinen.»[3]) Man kunde, under förutsättning af en transcendent Idealism, försöka med Lotze trösta sig därmed, att det kanske är nödvändigt att vi på detta område bedragas. «Wie Lotze bemerkt hat, wäre es keineswegs eines Gottes unvürdig uns zu unserem Heile pädagogisch in gesetzmässige Illusionen zu wiegen, wenn dadurch werthvollere Zwecke — d. v. s. sedliga och religiösa ändamål — erreicht würden als durch die Eröffnung der Wahrheit».[4]) Men det tråkiga är, att illusionen försvinner, när man inser det illusionära, och sålunda icke längre är «någon nytta till». Skulle denne gud hafva nått sitt mål, skulle han hafva varit fullt konsekvent och stängt alla hål genom hvilka föreställningen om illusion kunde komma in. Men det har han tydligen icke gjort. Och att tro på Gud, att älska sin nästa utan öfvertygelse om deras objektiva realitet — det går nog icke för sig. Icke ens likgiltigheten gentemot objektiviteten af trons och min etiska förnimmelses föremål kan häfdas. Man kan nog icke krångla bort saken, med att förklara «varat» för en etiskt likgiltig sak. Om någon säger: det är mig likgiltigt om

[1]) Ibm. S. 75.
[2]) Ibm. S. 76.
[3]) Ibm. S. 95.
[4]) Ibm. S. 74.

Gud *är* eller icke är, så är det visserligen något mångtydigt: han kan mena ett fysiskt vara, ett rent abstrakt vara o. s. v., en del saker som för den troende kunna vara betydelselösa, och äro det, så länge han icke förstår meningen. Men att Gud *är*, icke predikatslöst, utan «*är den han är*», att han icke blott i min inbillning utan i sanning är den jag förnimmer honom vara, det är ett trosintresse, som icke kan släppas — likalitet som jag kan förena den fasta tron på att den person jag älskar är en hederlig människa med den tanken att han kanske också är motsatsen. I själfva verket går ingens tro på någonting ett steg längre än tron på verkligheten af det man tror. En Ritschlian tror nog icke det minsta mer än det han — tror vara objektivt giltigt. Endast genom att sammanblanda eller promiscue mena de kritiske herrarnes egen tro och andras tro, hvilka äro helt olika storheter, kan man komma att säga att «försannthållandet» af det trodda är likgiltigt. Visst skulle man kunna säga hvad v. Hartmann säger om bevisandet af Gud eller en sida af hans väsen «als seiend» att det är något «für das religiöse Bewusstsein als solches gleichgültig», men då bör man såsom han tillägga: »weil selbstverständlich.»[1]) Att kosta en massa kritiskt arbete på att visa, att den enfaldiga tron icke tillägger Gud det metafysiskt-filosofiska «est» är onödigt, ty den enkelt troende har ingen anledning att begagna detta absolut innehållstomma predikat af det skäl att det icke finns till för hans föreställning.

De materiella «tingen i sig» kunna — såsom v. Hartmann yttrade i ett af de anförda citaten — synas umbärliga, eller åtminstone kan öfvertygelsen om deras tillvaro synas likgiltig. Men tron på de etiska storheternas realitet är oumbärligare. Ty här råder den skillnad, att jag, om jag än så bestämdt förnekar de sinnliga föremålens objektivitet icke kan undgå att erfara dem, då jag där är jämförelsevis passiv; om jag däremot på allvar nekar realiteten af mitt eget etiska subjekt, af andra etiska subjekt, och af Gud, så medför detta s. a. s. ett relativt bortskaffande af det stoff, hvari personlig erfarenhet af etisk art göres, enär detta stoff just är ett aktivt handlande från min sida eller består af lifsyttringar på ett min fria vilja underkastadt lifsområde, som utvidgas eller minskas, blir rikare eller fattigare i den mån jag mer eller mindre rik-

[1]) v. Hartmann: Religionsphilosophie II. S. 115.

tar min självverksamhet därpå. Visserligen råder äfven på detta område en viss passivitet. Det är omöjligt att helt undandraga sig etisk erfarenhet. Men det låter sig göra i hög grad. Och det torde icke finnas något som mera inbjuder till detta än den teorin, att området är ett område af illusionära förnimmelser. Självlifvet riktar sig under denna teoris inflytande i stället på något annat, som man tror vara realt. I samma mån etisk agnosticisen och cepsis inträda, fylles själens tomrum af naturalistisk tro. Eller kanske rättare: det är det öfverväldigande i naturalistisk erfarenhet och tro som drifver till scepsis på det etiskt-religiösa området.

Skepticism är det också, då man anser, att det egentligen endast är tron och dess verkningar man erfar, t. ex. i likhet med Fechner: «Was man gewöhnlich *religiöse* Erfahrung nennt ist wesentlich nur die innere Erfahrung der praktischen Antriebe und Wirkungen des Glaubens.»[1]) Om man icke erkänner en «erfarenhet af Gud», så kommer man icke till någon grund för tron och icke heller till någon erfarenhet af dess verkan. Äfven om man ginge så långt, att man medgåfve, det Gud endast verkade och blefve förnimbar *i tron*, så innebure detta dock icke att denna erfarenhet ej skulle vara erfarenhet af något helt annat än tron. «Gud i tron» är icke detsamma som «tron på Gud». I den frågan, huruvida tron skapar Gud eller Gud skapar tron, bejakar den troende det senare alternativet.

Det synes oss, som om man ofta talade med alltför stor ringaktning om den definition på tro, att tro betyder »försanthållande». Och det går alldeles för långt åt det hållet, då man rent af synes anse det göra detsamma, om man håller det för sannt som man tror eller icke. Det synes oss vara något stort sagdt med detta: hålla för sannt. »Jesus Kristus är kommen i världen för att frälsa syndare» — håll det för riktigt sannt! håll det riktigt på allvar för sannt! Det är icke litet. Det blir ingen vanmäktig tro. Naturligtvis fins det ett ointresseradt: »ja, det är nog sannt, ty det står så i böckerna» eller »prästen lär så», som icke har mycket med verklig tro att göra. Och försanthållandet är en bestämning, som tillägges tron, först då man tänker på dess innehålls särläggande i omdömen. Det uttrycker därför icke trons centrala karakter af

[1]) Die drei Motive u. s. f.

förtroende med person till omedelbart objekt. Men när denna person såsom trons föremål gör något och säger något, så blir väl detta såsom af honom sagdt och gjordt i sin mån trosföremål. »Tron på», blir om den icke dömes att stanna i outvecklad dunkelhet »tro att». Tron på Jesus, Frälsaren, blir t. ex. tro på att han har gjort eller kan göra det, som hör till min frälsning. Vi mena — invända polemikerna — »det blotta försanthållandet.» Begreppet är oklart. Men man synes icke sällan, att döma af det upprepade talet om blind eller slafvisk underkastelse, mena ett kraf, som t. ex. af kyrkopolitiska eller andra skäl ställes på människan — ett kraf som noga taget innebär: du skall hålla för sannt det du egentligen icke håller för sannt. Det är visserligen en ren motsägelse, och den låter sig icke lösas på annat sätt än att man i det yttre, ex professo, låtsar sig hålla det för sannt som man i sitt hjärta anser falskt — en fides jesuitica — eller också låter motsägelsen svepas in under etiketten fides implicita och resonnerar: jag har ej gjort mig reda för saken, behöfver det icke heller, ty kyrkan garanterar, »det är kanske också bäst att icke göra sig reda för hvad det är jag tror» — en fides, som enligt Bellarmins träffande uttryck »melius per ignorantiam quam per notitiam definitur». Vi hafva svårt att förstå, om polemikerna verkligen mena det de i orden säga då de ställa bredvid hvarandra: tron såsom »icke försanthållande af någon lära — — utan en viss tillit till Guds löfte»; »tro är icke längre (för Luther, såsom förut) försanthållande — — utan tron är — — personligt förtroende till Guds sannfärdighet.»[1]) Det synes oss nämligen omöjligt att säga: den som tror litar på Guds löfte, men håller det icke för sannt; den troende har förtroende till Guds sannfärdighet men om Gud säger något, så håller han icke detta för sannt. Hänger det kanske på ordet »lära»? Men om jag uttalar några Guds löften, t. ex. om syndaförlåtelse och hjälp i lifvet och i döden, så blir det en lära. Eller man säger: observera, huru »försanthållandets» begrepp explikeras genom tillägg af synonymer, sådana som »slafvisk underkastelse», »mänskligt vetande» o. s. v. Därpå svara vi: dessa appositioner äro icke synonyma och kunna icke utan vidare tilläggas försanthållandet såsom förklarande attributer

[1]) N. Söderblom: Den lutherska reformationens uppkomst. Stockholm 1893, sid. 20, 41.

Försannthållande är aldrig — icke ens på det sinnliga området — detsamma som vetande. Och försannthållande af det jag verkligen håller för sannt är ingen slafvisk underkastelse, utan ett hjärtats glada: ja det är sannt! till det som gripit mig till tro. Möjligen skall man säga: Det är i vår polemik alltid fråga om försannthållande endast på grund af yttre auktoritet garanti, säkerhet för tron t. ex. »kyrkans ofelbara organisation, kyrkans ofelbara lärotradition och den ofelbara skriftcodex.»[1]) Nå då kunna vi vara med därom — blott man alltid uttalar, att man menar ett sådant försannthållande. Ty vi mena icke detta, utan t. ex. det försannthållande som Luther ville ge uttryck åt, då han sade: »Jesus Kristus är min Herre, som har förlossat mig — —. Det är visserligen sannt». I den mening vi taga ordet gäller satsen: tron upphör aldrig att vara försannthållande. —

Då frågan är om verkligheten af den etiska trons föremål, lönar det sig icke att söka några utom subjektet liggande kriterier på verklighet; det lönar sig icke heller att söka några giltiga bevis på verkligheten af »trons värld» i den sinnliga erfarenheten. Huruvida det lönar sig att söka i ett slags aprioriskt förnuft för att finna de behöfliga kriterierna, skola vi längre fram undersöka. Här skall blott frågas: huruvida i själfva det erfarande och troende subjektet ligger något kriterium. Och vi kunna svara: ungefär detsamma, som på det sinnliga området ytterst blir verklighetskriteriet. »Det Virkelige er — för att låna Hoffdings ord — det vi opfatte som virkeligt, — det, som vi trods al Modstræben dog tilsidst maa lade staa som det er, — det, som vi ikke kunde andet end anerkende. Dette »ikke kunde andet» er et *negativt og subjektivt kriterium*, og et andet kan der her ikke være Tale om.»[2]) Detta äger sin tillämplighet också på den etiska verkligheten. Luthers: »jag kan icke annat» och Kants obetingade »du bör» äro uttryck för detta stannande inför en etisk verklighet, lika fast som den mest massiva fysiska realitet. Men vi lägga fingret på ordet »trods al Modstræben.» Icke därför att ej den etiska världen bevisar sin realitet äfven oaktadt ett sådant, utan emedan denna värld till skillnad från den fysiska

[1]) Harnack: Dogmhistoriens trefaldiga utmynning. Öfvers. af Fehr. Stockholm 1891. S. 24.

[2]) Psykologi. Sid. 235.

just har den karakteren att framförallt göra sin makt gällande, där man icke hissar alla segel för att komma ifrån realitetens erkännande, utan där man tvärtom styr kosan i syfte att uppsöka realiteten. Men att detta skulle vara en sämre verklighet, denna som jag vinner kunskap om i kraft af min själs innersta aktivitet, än den som tvingar sig på mig «i kraft af min passivitet» — det vilja vi icke erkänna. För oss är det naturligen så, att själfva motsträfvandet mot att erkänna den etiska världens realitet är människans par preference förvända sträfvande. Det är naturligen i frihetens värld också omöjligt att öfva fysiskt eller logiskt våld på objektet. «*Tvinge* den etiske Gud till at aabenbare sig for os, som vi ved physikalske Experimenter kunne tvinge Naturen til at robe sine Hemmeligheder, kunne vi ikke.»[1])

Den etiska tron har påtagligen samma tendens som den sinnliga att gå utanför gränserna för sin omedelbara erfarenhet, t. ex. in på den sinnliga erfarenhetens område. Vi framhöllo redan i det föregående exempel därpå.[2]) Trons historia i världen allt sedan det sedliga uppgått för medvetandet rör sig till ganska hufvudsaklig del om kampen mellan tron på den etiskt fattade Guden och erfarenheten af den icke etiskt kvalificerade naturtillvaron. Redan i gamla förbundet är det en väldig trosfråga: huru kan det stå tillsammans med Guds rättfärdighet att «det går den rättfärdige såsom den ogudaktige?» Mycket i psalmlitteraturen och profetian, Job och Kohelet röra sig kring det problemet. Jesus utvidgar utan betänkande den etiska tron till hela det sinnliga området: «Eder himmelske Fader» är det som föder foglarne under himmelen, som icke låter ett hufvudhår falla af hufvudet sin vilja förutan, som låter solen uppgå öfver onda och goda och låter rägna öfver rättfärdiga och orättfärdiga. Och i svag, om än mycket svag och abstrakt efterklang är det samma den etiska trons generaliserande vi möta i Kants praktiska postulat af en etisk Gud och en oändlig tillvaro, där *det* kan ske, som här icke skett: att disharmonin mellan rättfärdighet och naturkausalitet löses.

Kristus gaf den etiska erfarenhetens och den etiska trons Gud sitt namn: «Fadren». Han uppenbarade »Fadren». Han gaf honom åt oss. I jämförelse med hvad han i detta afse-

[1]) Martensen: Tro og Viden. S. 93.

[2]) Se sid. 56.

Försannthållande är aldrig — icke ens på det sinnliga området — detsamma som vetande. Och försannthållande af det jag verkligen håller för sannt är ingen slafvisk underkastelse, utan ett hjärtats glada: ja det är sannt! till det som gripit mig till tro. Möjligen skall man säga: Det är i vår polemik alltid fråga om försannthållande endast på grund af yttre auktoritet garanti, säkerhet för tron t. ex. »kyrkans ofelbara organisation, kyrkans ofelbara lärotradition och den ofelbara skriftcodex.»[1]) Nå då kunna vi vara med därom — blott man alltid uttalar, att man menar ett sådant försannthållande. Ty vi mena icke detta, utan t. ex. det försannthållande som Luther ville ge uttryck åt, då han sade: »Jesus Kristus är min Herre, som har förlossat mig — —. Det är visserligen sannt». I den mening vi taga ordet gäller satsen: tron upphör aldrig att vara försannthållande. —

Då frågan är om verkligheten af den etiska trons föremål, lönar det sig icke att söka några utom subjektet liggande kriterier på verklighet; det lönar sig icke heller att söka några giltiga bevis på verkligheten af »trons värld» i den sinnliga erfarenheten. Huruvida det lönar sig att söka i ett slags aprioriskt förnuft för att finna de behöfliga kriterierna, skola vi längre fram undersöka. Här skall blott frågas: huruvida i själfva det erfarande och troende subjektet ligger något kriterium. Och vi kunna svara: ungefär detsamma, som på det sinnliga området ytterst blir verklighetskriteriet. »Det Virkelige er — för att låna Høffdings ord — det vi opfatte som virkeligt, — det, som vi trods al Modstræben dog tilsidst maa lade staa som det er, — det, som vi ikke kunde andet end anerkende. Dette »ikke kunde andet» er et *negativt og subjektivt kriterium*, og et andet kan der her ikke være Tale om.»[2]) Detta äger sin tillämplighet också på den etiska verkligheten. Luthers: »jag kan icke annat» och Kants obetingade »du bör» äro uttryck för detta stannande inför en etisk verklighet, lika fast som den mest massiva fysiska realitet. Men vi lägga fingret på ordet »trods al Modstræben.» Icke därför att ej den etiska världen bevisar sin realitet äfven oaktadt ett sådant, utan emedan denna värld till skillnad från den fysiska

[1]) Harnack: Dogmhistoriens trefaldiga utmynning. Öfvers. af Fehr. Stockholm 1891. S. 24.

[2]) Psykologi. Sid. 235.

just har den karakteren att framförallt göra sin makt gällande, där man icke hissar alla segel för att komma ifrån realitetens erkännande, utan där man tvärtom styr kosan i syfte att uppsöka realiteten. Men att detta skulle vara en sämre verklighet, denna som jag vinner kunskap om i kraft af min själs innersta aktivitet, än den som tvingar sig på mig «i kraft af min passivitet» — det vilja vi icke erkänna. För oss är det naturligen så, att själfva motsträfvandet mot att erkänna den etiska världens realitet är människans par preference förvända sträfvande. Det är naturligen i frihetens värld också omöjligt att öfva fysiskt eller logiskt våld på objektet. «*Tvinge* den etiske Gud till at aabenbare sig for os, som vi ved physikalske Experimenter kunne tvinge Naturen til at robe sine Hemmeligheder, kunne vi ikke.»[1])

Den etiska tron har påtagligen samma tendens som den sinnliga att gå utanför gränserna för sin omedelbara erfarenhet, t. ex. in på den sinnliga erfarenhetens område. Vi framhöllo redan i det föregående exempel därpå.[2]) Trons historia i världen allt sedan det sedliga uppgått för medvetandet rör sig till ganska hufvudsaklig del om kampen mellan tron på den etiskt fattade Guden och erfarenheten af den icke etiskt kvalificerade naturtillvaron. Redan i gamla förbundet är det en väldig trosfråga: huru kan det stå tillsammans med Guds rättfärdighet att «det går den rättfärdige såsom den ogudaktige?» Mycket i psalmlitteraturen och profetian, Job och Kohelet röra sig kring det problemet. Jesus utvidgar utan betänkande den etiska tron till hela det sinnliga området: «Eder himmelske Fader» är det som föder foglarne under himmelen, som icke låter ett hufvudhår falla af hufvudet sin vilja förutan, som låter solen uppgå öfver onda och goda och låter rägna öfver rättfärdiga och orättfärdiga. Och i svag, om än mycket svag och abstrakt efterklang är det samma den etiska trons generaliserande vi möta i Kants praktiska postulat af en etisk Gud och en oändlig tillvaro, där *det* kan ske, som här icke skett: att disharmonin mellan rättfärdighet och naturkausalitet löses.

Kristus gaf den etiska erfarenhetens och den etiska trons Gud sitt namn: «Fadren». Han uppenbarade »Fadren». Han gaf honom åt oss. I jämförelse med hvad han i detta afse-

[1]) Martensen: Tro og Viden. S. 93.

[2]) Se sid. 56.

ende gjort försvinna i betydelse alla andra försök att häfda den etiska världen i dess absoluta upphöjdhet öfver naturvärlden. I enkel, plastisk klarhet står för mänsklighetens öga den värld till hvilken han är vägen: «Fadren i himmelen, Fadrens rike, Fadrens barn». Sonen är centrum i den etiska världen.

Stolt står icke sällan en abstrakt teologi och ännu något stoltare en abstrakt relionsfilosofi och proklamerar sitt relativa eller fullständiga oberoende at detta «blott historiska», «tillfälliga» faktum, som aposteln kallar, att «Gud är uppenbar vorden i köttet«. Men ändå är det enda dugliga de hafva att komma med lån från honom. Afkläder man deras system den logiska härligheten och försöker frånskilja hvad som ingår från den sinnliga erfarenheten och naturreligionen — den gammalhedniska eller den moderna — så finner man i urblekt dräkt Människosonens tankar.

VI. Tron och fantasin.

Om det beror på, att människans teoretiska lifsyttringar äro för hennes uppfattning mera tillgängliga än viljans och känslans funktioner, eller om det beror på en högre uppskattning af det teoretiska momentet, så att forskningen med förkärlek riktat sig därpå, må lämnas därhän — det synes oss påtagligt att vi hafva bäst reda på det intellektuella hos människan. Och på den grund möta vi på detta område en mera genomförd klassifikation af funktionerna. Det blir fråga t. ex. om omedelbar varseblifning, om reproduktiv och produktiv samt schematiserande föreställning. Skarpa gränser äro icke möjliga att uppdraga. Vi ärna närmast tala om den produktiva föreställningsförmågan eller fantasin. Fantasin spelar säkerligen en viktigare roll i själslifvet än man i allmänhet varit benägen att erkänna. Jag kan icke på det sinnligt empiriska området undvara henne vid de enklaste förnimmelser. Jag kan icke ens «varseblifva» ett enskildt föremål, t. ex. ett äpple, utan att med den omedelbara synförnimmelsen af något rundt och grönt genom fantasin supplera en serie egenskaper af hårdhet, en viss smak, saftighet o. s. v.[1]) I den reproducerade föreställningen är nog alltid fantasin med och «producerar». Vid schemats bildande låter hon — ehuru det på grund af hastigheten kanske just aldrig kommer till medvetande därom — en serie minnes- och fantasibilder «tåga förbi» själens öga, eller åtminstone frammanar hon en typisk bild, vid hvilken allmänföreställningen häftar sig fast. Fantasin är oss mera oumbärlig än abstrakt tänkande.

Äfven vid de allra abstraktaste förnimmelser på det sinnliga området kan man icke undvara fantasins verksamhet. Den är med, icke blott när de populära föreläsarne inbjuda sitt auditorium på den så godt som obligatoriska järnvägsresan till solen — eftersom formeln 14000000 mil är så rent intetsägande — utan den är nog med hvarje gång den noggrannaste naturforskare sysslar med sina atomer. Det är ingalunda slut med

---

[1]) Se t. ex. Høffding, Psyk. 146.

fantasins arbete därför, att man icke längre låter henne spänna solens vagn med strålande hästar och sätter en gud att styra färden. Äfven den kraft som låter ljuset strömma till oss från solen och dess banor föreställa vi oss alltid på något sätt fantasimässigt, ehuru dessa fantasier icke behöfva utgestaltas med så mycken plastisk kraft, att de låta sig genom språkets medium öfverföras från den ene individens föreställningssfer till den andres. Hvarje hypotes har psykologiskt taget karakteren af en fantasibild. Den värld, som man tänkte sig före Kopernicus var formelt taget ett fantasifoster. Och när han uppställde sin nya hypotes, så betydde det till att börja med just, att han omskapade världen i sin fantasi.

Det ligger naturligen icke i fantasiproduktens begrepp, att den är något, som icke är realt, sannt, eller hur man vill uttrycka det. Det beror på. Om man säger om något, att det är en *blott* fantasi, så menar man visserligen, att det saknar motsvarighet i verkligheten; men det menar man ju också, ifall man säger om en förnimmelse, att den är en blott tanke, en blott idé eller något liknande. Men det är visserligen sannt, att den diktande fantasin framför andra själskrafter har «evnen til at skabe *unodvendige* forestillinger»[1]) — och icke blott det, utan också falska föreställningar.

Är fantasin lika oumbärlig på det «öfversinnliga» området? Kan man måhända säga om hela det etiska området: nihil in intellectu quod non — antea eller simul — in phantasia?

Vi få vid undersökningen af den frågan icke låta skrämma oss däraf, att man från alla de håll, där man sätter ifråga realiteten af den etiska världen, begagnar den lätt tillgängliga utvägen att förklara den såsom ett rent subjektivt alster och det just af fantasins verksamhet. Om den rene materialisten som bekant anser sig hafva bevisat omkull påståendet om själslifvets realitet genom ådagaläggandet af att i hvarje själsyttring ingår ett kroppsligt moment, så låter sig samma slutledningssätt här brukas, t. ex. i följande form: i hvarje fall då du förnimmer eller tror dig förnimma något öfversinnligt, så fantiserar du — alltså är allt öfversinnligt, etiskt, eller hur du nämner det, blott fantasiprodukt. Sofismen är i båda fallen

[1]) Kr. Birch-Reichenwald Aars: Tanker og Syn. Kristiania-1894. S. 50.

lätt upptäckt, och slutledningens flitiga bruk bör icke skrämma oss från — äfven om det så gällde — att bejaka öfversatsen: fantasin är alltid med, då det är fråga om öfversinnlig erfarenhet.

Äfven vid den flyktigaste blick på historien om människans religiösa och därmed i samband stående sedliga utveckling ställas vi inför utsikten öfver väldiga fantasivärldar. Visserligen är fantasins generation icke lika frodig på alla åkrar, men öfverallt spirar den, så fort där finnes någon liten lifskraft. Mager och torr spirar den nog i den kinesiska odlingens mark i jämförelse med den tropiska rikedomen i den indiska luften, där det gäller äfven med tillämpning på fantasin:

«Am Ganges duftet's und leuchtet's,
und Riesenbäume blüh'n.»

Stor skillnad är det på grekernas olympiska värld, arabens paradis och nordens gudaboningar — men äfven i norden flyger fantasin högt mot Valhall, och äfven eskimån har sitt paradis — kanske med tranlukt och sälhundar. — Och det kan ju icke heller förnekas, att fantasin är med på vår religions område, icke blott när munkarne drömma om Maria, när Dante diktar sitt Inferno, gnostikern talar om pleroma, utan också när Johannes i anden skådar det nya Jerusalem, när Jesaja hör änglarne lofsjunga Herren Sebaot, ja, när Kristus diktar om en förlorad son och riktar blicken mot fadershuset med många boningar. «Trons historia» och «fantasins historia» hafva ett stort område gemensamt.

Med afseende på fantasins rikedom och åskådningen om hennes berättigande går utvecklingen i vågor. Med det unga, rika, kraftigt pulserande lifvet följer en stark fantasiutveckling. Den första tiden i kristendomens historia är en fantasirik tid. När kristendomens nya tankar mötte judendomens och hedendomens, frambragtes den storartade fantasivärld, af hvilken de chiliastiska och gnostiska systemen äro minnesmärken. Men ofvanpå detta ungdomligt yra svärmeri kommer den nyktra eftertankens, det stränga viljekrafvets och den praktiska nödvändighetens prosa i grekisk dogmatism, romersk nomism och kyrkopolitik. Det är den sjunkande vågen. Men efter tankens och lagens triumfer reser alltid åter fantasin hufvudet. Bredvid medeltidens skolostiker sitter mystikern — och hans drömmar äro rika på fantasi. På det förra seklets bannlys-

ning af fantasin följer dess återkallande genom romantiken — och den fick sin rätt erkänd äfven i trons värld. Så mycket visar åtminstone historien, att fantasin «tar ut sin rätt» äfven om den icke har någon.

Teologerna och religionsfilosoferna följa naturligen med de stigande och fallande vågorna. Det är därför icke underligt, att vi äfven hafva sådana teologer och filosofer, som kunnat beskrifva religionens och människolifvets högsta utveckling såsom ett skådande af Gud, hvilket psykologiskt faller in under fantasins kategorier. Fantasin — »das schöpferische Erzeugen einer ästetisch entzückenden, ergreifenden Welt innerlich geschauter Bilder, innerlich gehörter Worte und Töne» får också den sina dyrkare såväl som ratio och das Gemüth. Schelling t. ex. ser i konsten religionens förhärligade gestalt. Endast i dess form kan Guds rikes inre, ideala, oändliga innehåll få en adœquat uppenbarelseform. Schelling väntar en förnyelse af den genom protestantismens prosa tillbakaträngda «kristallklara mystiken» hos katolicismen. Han vill en syntes af kristendomens oändliga mystiska innehåll och den grekiska religionens klarhet och skönhet. Då vore «der Himmel wahrhaft wieder gewonnen und das absolute Evangelium verkündet.» Han väntar en ny mytologi, skapad af en helig konst, som verkligen vore «eine Verkünderin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Idéen»; «eine poesivoll entfaltete Gotteswelt und Gottesgeschichte.»[1])

Påverkad af inflytelser både från mystik och romantik, tillerkänner Martensen stor betydelse åt fantasin. «Idén om Gud vinner gestalt i en omfattande *åskådning* af världen och människolifvet i dess förhållande till Gud. — — När vi därför icke blott nämna förnuftet utan äfven *fantasin* såsom det religiösa kunskapsorganet, när vi säga att ingen kan på ett lefvande sätt tänka Gud utan fantasi, så kan detta påstående måhända låta främmande för många. Erfarenheten visar likväl, att icke någon religion i större historisk stil framträdt utan att föra en omfattande fantasiåskådning med sig, en fantasiåskådning, i hvilken det osynliga är förmäldt med det synliga, vare sig nu att denna förmälning mellan det synliga och osynliga blott har betydelse såsom myt eller symbol, eller framträder med den gudomliga uppenbarelsens verklighet. Vi vilja

[1]) Seydel: Religionsphilosophie. S. 33 ff.

icke här åberopa oss på grekernas skönhetsreligion eller den storartade fantasiåskådningen i nordens myter — —. Vi vilja åberopa oss på hebraismen och själfva kristendomen, hvilka å ena sidan på det bestämdaste lära, att Guds väsende är osynligt såsom tanken och anden, men å andra sidan äfven genom sin heliga historia, sin symbolik och sitt bildspråk (hvilket alltsammans icke kan fattas utan en motsvarande religiös fantasi) på det bestämdaste bekräfta vårt påstående, att fantasin icke hörer blott till vantron, utan äfven till den sanna religionen.»[1])

Med afseende på trons förhållande till fantasin skulle vi kunna tänka oss följande möjligheter. Antingen kunna fantasiproduktionen och trons innehåll fattas i oreflekterad enhet med hvarandra. Eller ock kunna fantasiomklädnaden och trons föremål vara tydligt åtskilda för medvetandet. Eller det kan bli en «fantasi utan tro». Eller ock slutligen en «tro utan fantasi», d. v. s. ett försök att bannlysa denna förmåga från den religiösa och sedliga världen. Omöjlig är den ståndpunkten att någon skulle medvetet fatta tro och fantisera såsom betydande samma sak. Ty mellan hvarje trosföremål och hvarje medveten fantasiprodukt finnes den skarpa skillnaden, att människan känner sig öfverlägsen inför det diktade under det hon böjer sig inför det hon tror på.[2]) Är det så, att man alltid fantiserar, när man föreställer sig något öfversinnligt, så är den troende antingen omedveten om, att han i detta fantiserande »diktar» eller också skiljer han mellan «det diktade» och den realitet, han klädt i diktens form.

Den första gestaltningen af förhållandet föreligger öfverallt i religionernas historia i deras mera naiva stadium, och kan också mycket väl förefinnas inom den högsta religionens råmärken. Enligt vår tanke är den s. k. fetischdyrkarens bindande af sin tros föremål vid ett enskildt yttre ting väsentligen förestafvadt af hans behof att för fasthållandet i föreställningen eller fantasin af trons föremål — t. ex. trollkraften, den välgörande anden — hafva ett påtagligt fantasistoff, med hvilket denna kraft är förenad. Äfven om trons föremål relativt kan skiljas från «den heliga stenen», såsom det förhållandet bevisar, att man kan kasta bort den och välja en annan, så fastkedjar oförmågan att fasthålla en mer osinnlig bild alltid på

[1]) Martensen: Den kristliga Dogmatiken. Uppsala 1876. S. 10.
[2]) Kr. B. R. Aars: Tanker og Syn. S. 100.

nytt trons innehåll vid något yttre. På högre stadier bli bilderna af Gud, himmel o. s. v. relativt osinnliga. En ärevördig man, en konung på hans tron — ett härligt rum på Olympens topp, en stålande ändlig sal ofvanför himlens hvalf, där stjärnorna — enligt berättelsen om Stjernhjelms barndomsfantasi — tilläfventyrs kunna vara hål genom hvilka härligheten lyser fram — det är former som fantasin kan bruka. Och därvid förmår icke det oreflekterade medvetandet skilja mellan fantasi och trosföremål, utan det kan vara så, att den troende åtminstone momentant anser sig förlora Gud och himmelen, om han bringas att inse sina bilders imaginära beskaffenhet. När, såsom ännu stundom i tidningsprässen, man argumenterar, som vore tron på himmelen störtad genom det kopernikanska systemet, så beräknar man att hafva att göra med människor på denna oreflekterade ståndpunkt. --- På detta område öfverflyttar sig helt naturligt den visshet som medföljer den religiösa erfarenheteten äfven på «myten».[1]) Man känner ingen annan bildform än den gifna och kan icke bruka någon annan. Religionens reformatorer hafva i regeln att slita ett sådant traditionellt befästadt sammankedjande af trons föremål med en inadæquat föreställningsform. «Hvarken på detta berget eller i Jerusalem» — det var ett ord som också syftade att rifva ned det alltför trånga tempel, i hvilket Gud tänktes bo. Det är därför icke att undra på, att alla förkunnare af «andligare» religionsformer hafva tett sig såsom «gudlösa», antingen de nu i det yttre trängt in i helgedomen och kastat omkull gudabilderna eller de andligen gått upp på Olympen och störtat de dömda gudarne från deras säten.

Det är en afgörande kris, då människan skall lära sig att hålla i sär fantasiåskådning och den verklighet, som därmed betecknas. På de utomkristliga åskådningarnes område slutar krisen i regeln med radikal skepsis. Tron på Gudarne försvinner. Försöken att hålla «idén» fast i abstrakt form eller genom allegorisk tolkning af mytformen slå just aldrig väl ut. Utan frågan är, huruvida en högre religion är förhanden, som kan insätta nya gudar på de störtades plats. — I den religiösa utvecklings historia, som afslutas med kristendomen är förhållandet annorlunda. På alla punkter pågår här visserligen strid mellan olika meningar — men otvetydigt synes det oss, att åtminstone i den klassiska form, hvari den gammaltestamentliga religionen föreligger i kanon, är krisen öfverstånden. Gud är sol och ljus och eld, men han är dock intet af detta: intet i himmelen och på jorden är honom likt; ingen bild passar. Men krisen är ingalunda öfverstånden för folket i det hela, ty det drifves gång på gång att dyrka de gudar, som man kunde taga på eller se. Beträffande kristendomens historia synes det oss karakteristiskt, att tron mäktat associera med sig oerhördt olika fantasiformer utan att gå sönder. Kopernikus, som nog åstadkommit den mest genomgripande revolution i fantasiåskådningen af vår sinnliga värld, som historien känner, och därmed äfven af det fantasistoff, hvarmed vi bygga våra symboliska bilder af den andliga världen — han har ingalunda stängt kristendomens himmel. Efter hvarandra och bredvid hvarandra rymmas inom den kristna religionen en mångfald af fantasiformer, som kunna väljas och förkastas, utan att det influerar på tron. Om en bedjare blickar upp mot himmelen såsom talade han till en som sitter på en tron ofvan molnen, så är det tydligt, att den bild hvari den osynlige kläder sig för honom är i någon mån annan än den bild, som framträder för en bedjare, som helst sluter ögat till, då han söker lyfta sitt hjärta till Gud. Symbolerna växla, men det symboliserade kan förblifva detsamma. Naturligen finnes det lagar äfven för den bildande religiösa fantatin — den är ingalunda regellös, lika litet som den estetiska verksamheten är det. «Uppåt» går tanken, då den går till Gud, uppåt mot ljuset, kanske hälst mot öster — vi dana våra bilder därefter. Men bilderna äro — med all deras oumbärlighet — af den sekundära betydelse, att de icke behöfva gestalta sig till konstanta former. I grunden veta vi knappast, huru vår närmaste medmänniska föreställer sig himmelen och «Guds boning» — om vi tänka på den s. a. s. sinnliga gestaltningen. Dess betydelse är så minimal, att den försvinner vid jämförelsen med det etiska innehållet. — Medvetandet om fantasibildernas relativitet kan naturligen vara olika klart. En viss åskådnlng kan länge *tjäna* såsom sinnebild, innan den *vetes* såsom sinnebild.[1])

Vi nämnde en tredje möjlighet: den i religionens tjänst tagna fantasins produkter kunna i sin ordning blifva föremål för ren-

[1]) Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, utg. af Ribbing. Sthlm 1885. S. 201.

[1]) E. v. Hartmann. Religionsphilosophie II, s. 85.

fantasiverksamhet »utan tro.»[1]) Just i sådana tider, då tron relativt försvunnit, kan dess fantasiform bli föremål för utbildning i uteslutande estetiskt intresse. »Es ist charakteristisch für die Zeiten des unaufhaltsomen Verfalls einer bestimmten Religion, dass die religiöse Kunstübung und Kunstpflege in ihnen blüht wie unter keinen andern Verhältnissen — —. Niemals ist z. B. die klassische Kirchenmusik eifriger und hingebender gepflegt worden als es heut in unsrer unkirchlichen Zeit und zwar grade von den unkirchlichen, von Unglauben durchdrungenen Ständen geschieht.»[2]) Praktiskt är det af stor vikt att skilja mellan religiöst lif på allvar och denna estetiska lek med dess former. Människor som uteslutande lefva i och för fantasin, t. ex. i konsten, kunna från etisk och religiös synpunkt endast betraktas som abnormiteter; sådana danas i utlefvade tider och kretsar, i hvilka lifvet »icke låter sig lefvas på allvar«, utan blott i skenet. Endast momentant låter sig nog också detta sken uppehållas i sin estetiska härlighet. Då inre etisk sanning felas försvinner snart också den estetiska sanningen. Föröfrigt kan naturligen en dylik riktning egentligen endast reproducera, icke producera något nytt. — Att det estetiska i religionen på detta sätt emellertid till en viss grad låter sig isoleras från tron är ett bevis icke blott på fantasiformens utan också trosinnehållets självständighet.

Under sådana förhållanden, då det estetiska fantasilifvet fått otillbörligt göra sig gällande inträder gärna den reaktion som för till krafvet på »tro utan fantasi.» Ett historiskt exempel är den klassiskt reformerta åskådningens bjärta kontrast mot den romerska i detta stycke. Den romerska kyrkan odlade fantasilifvet; kalvinismen var en afsvuren fantasifiende. I mindre skala upprepar sig detsamma i våra dagar, då vi ofvanpå eller jämte en något starkt fantiserande »romantisk» teologi hafva fått en torr och kantigt hård förståndsteologi utan fantasi. Det är väl intet ondt i det — kunde man mena. Olyckan är dock, att den som lyst fantasin i bann — han sjunger icke, han tänker icke i bild, han håller knappt en predikan som i folkets breda lager förstås. En typ för tron utan fantasi är Kant. Han var verkligen en radikal fantasifiende. Han vill icke veta af någon annan form för det öfversinnliga än den abstrakta formen af lag. På det

[1]) Jfr Martensen: Dogmatiken sid 11.
[2]) v. Hartmann: Rel. phil. II, sid. 38. Afhandlingen om förhållandet sid. 36—44 i sin helhet beaktansvärd.

området är »ingen åskådning» möjlig. Hans »reiner Vernunftglaube» är såvidt möjligt kemiskt renad därifrån. Då han klagar däröfver att »eine besondere Schwäche der menschlichen Natur» är skuld därtill, »dass auf reinen Glauben niemals so viel gerechnet kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen» så är denna »svaghet» bland annat svaghet i abstraktionsförmåga och behofvet af konkret åskådning. Det synes blott vara ett par gånger, som Kants fantasi sättes i rörelse, likasom för att det också på honom skall bevisas att, när människan hänföres af något, hon lyfter sig på fantasins vingar. Äfven Kant sjunger sina hymner, visserligen icke till »Gud som sitter på tronen och Lammet», utan till det som verkligen är hans Gud: »Pflicht! du erhabener, groszer Name — — welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft — —?» »O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich von da zu uns wieder herab?»[1])

I individens troslif likaväl som i folkens kan naturligen den här påpekade växlingen mellan fantasirikare och fantasifattigare föreställningar framkalla svåra kriser. Då de föreställningselementer, som i den barnsligt naiva tron äro förenade med trosinnehållet genom förståndets kritiska verksamhet uppfattas och bedömas såsom fantasielementer, kan själfva tron lida afbräck. Eller åtminstone kan det kännas plågsamt att blifva kastad in i begreppets fattigare värld. Skall man, då man beder till Gud, likasom hafva ett begrepp för sina tankar? Var dock icke föreställningens rikedom en verklig rikedom? Blir det icke en underlig Gud, om jag skall afkläda honom alla bestämningar som trädde fram för det inre ögat, när ordet »Fadren i himmelen» trängde in i mitt öra? — Sådana personer, som genomgingo den Hegelska träningen i abstrakt tänkande, kände det ofta tryckande att i den meningen »tro utan att se» och önskade sig tilläfventyrs åter till barnets ståndpunkt.

Man söker i sådan ställning helt naturligt ersättning för det förlorade. *En* sådan ersättning kan sökas i det religiösa och etiska betraktandet af människolifvets alla momenter. Man söker i det konkreta praktiska lifvet på det etiska området det saftiga stoffet för sitt troslif. Och det behöfver knappt påpekas att denna

[1]) Kritik der praktischen Vern. Reclam s. 105. Die Religion s. 206.

vändning är af godo och ofta kan beteckna ett verkligt religiöst framsteg eller åtminstone en hälsosam reaktion mot mystiska eller teosofiska eller gnostiska utsväfningar.

Farliga äro i hvarje fall försöken att likasom excercera upp fantasikraften, att t. ex. företaga »öfningar att föreställa sig öfversinnliga föremål.» Fantasin äfven på detta område vill verka fritt, på ett »osökt» sätt. Man kan tänka på Loyolas »exercitia spiritualia» såsom en egendomligt krass form af tillvägagåendet. «Ensamhet och ro, cellen är halfmörk, gardinerna dragna för fönstret, munken måste under hela öfningen ligga på knä. — Kristus fylkar sin här på ett härligt ställe vid Jerusalem. Vid Babel fylkar Lucifer fiendernas hvimlande skara. Hvad munken ser i anden, bör han med de starkaste färger utmåla för sig i dess enskildheter: det är en plikt. Han skall höra Herrens milda ord, liksom vidröra hans och de heliges kläder, deras fötter, skall smaka den himmelska kärlekens sötma. Å andra sidan skall han skälfva af förskräckelse, spåra lukten af svafvelångorna från helvetet. Öfningen skall försiggå dagligen vid midnatten och gryningen samt upprepas vid ottesången och vespern.»[1]) Om det nu också vore så som Spencer säger[2]) att »en tros inflytande på lifvet beror på den större eller mindre liflighet, hvarmed dess innehåll framträder i föreställningen», så vore — förutsatt att icke hela detta öfvande är en psykologisk absurditet på grund af fantasins obenägenhet att låta sig exerceras — det döfvande af förståndet och det berusande af själen som på denna väg vunnes af samme etiska värde som inveterningarne under en spiritistisk seance. Man kan möjligen komma till en slags hypnos — och en sådan passar ju särdeles väl in i jesuiterprogrammet, emedan den underlättar både sacrificium intellectus och sacrificium voluntatis. — Nej, då är det bättre att »tro utan att se» — tro fantasilöst. Är tron af det rätta slaget, så finner den nog den föreställningsform, som är psykologiskt nödvändig — utan särskild öfning.

Filosoferna ex professo är i det hela på det klara med, att man gör en vinst, då man, som det heter, höjer sig öfver föreställningens område och kommer in i »begreppets» sfer. Man kommer, enligt Hegel, till något förmer än religionen, nämligen

[1]) Hammerich: Den kristna kyrkans historia. Sthlm. 1880. III. sid. 236.

[2]) Utvecklingsläran sid. 104.

filosofin, om man släpper föreställningarne. Man har det väsentliga kvar, säger religionsfilosofen, i begreppsform. »Uber allen Bildern schwebt der Gedankeninhalt uns vor dem Bewusstsein. Das Bedürfniss des Bildes überhaupt aber ist ein Bedürfniss der Darstellung, nicht der Erkenntniss, und gehört auf jene Seite des Religionslebens, die wir — — die *ästhetische* nenen werden, im bewusstesten Unterchiede von der auf Erfassung des *Wahrheitsgehaltes* gerichteten Seite»[1]) Men när filosoferna hafva riktigt röjt rent från all föreställningsform, allt fantasiproduceradt, allt bildligt», så står i regeln så godt som ingenting kvar. Man kommer egentligen tillbaka till Kants blott negativa bruk af förståndet. Så t. ex. Lipsius.[2]) »Der Begriff des Absoluten ist ihm ein erkannter Seinsgehalt, belehrt ihn über das Absolute, wie es ist, also über die wirkliche Gottheit, aber freilich nur formal, abstract, negativ; alle »positiven» Merkmale bleiben Bilder, Anschauungsanalogien; es fehlt uns für die Gottheit die zur Erkenntniss näthige Anschauung. Wi erkennen zwar, dass Gott überräumlich und überzeitlich, insofern raum- und zeitlos, dass er einzig ist, aber wir haben keine Mittel, diese leeren Schemata mit concreten Aussagen zu füllen, ohne ins »Anthropoeidische» mithin ins Bildliche zu gerathen.» Ja, just tomma schemata — ungefär lika mycket sägande som xyz — synas återstå.

Vi kunna bevittna en genom hela den moderna religionsfilosofin fortgående kamp mot allt, som kan rubriceras under »das Anthropoeidische» eller »der Anthropomorphismus.» Alla bestämningar som kunna därunder rubriceras äro »bloss bildlich», »unzutreffend» — i bästa fall, såsom vi hörde från Seydel, nödhjälpsåtgärder för framställningens skull, eller ett halft tolereradt akkommoderande efter behofvet hos det filosofiska profanum vulgus.

Men har då icke denna filosofi rätt? Blir icke hvarje öfversinnligt föremål besmittadt genom att iklädas bild, som därtill kanske nödvändigt innehåller sinnliga elementer? Finnes någon »åskådning» af det, som icke är sinnligt innehåll? Är hela det antropomorfistiska sättet att fatta Gud något annat än inadæquat bildföreställning?

Påtagligt är, att etiska trosåskådningar i rikt mått begagna sinnliga bilder. Undersöker man själfva språkets daning, skall man nog ytterst i hvarje »stam» eller »rot» och hvarje därvid

[1]) Seydel: Religionsphilosophie s. 106.

[2]) Enligt Seydel: Rel. phil., s. 91.

ursprungligen knuten föreställning finna ett substrat af sinnlig art. Hvarje etisk beteckning har nog utgått från en sinnlig föreställning. Men äfven om man icke fäster sig därvid, så stöta vi äfven på det kristligt religiösa området oupphörligen på ett åskådningsmaterial, sammanfogadt af elementer, lånade från den sinnliga tillvarons alla hörn. Men detta sinnliga stoff är sinnebild och ingenting mer. Nog vet den gammaltestamentlige sångaren alltför väl att skilja på bild och det afbildade, då han säger om den nitälskande Guden: »Rök steg upp från hans näsa och eld från hans mun, eldsglöd ljungade från honom.» Och hvad Kristi från naturlifvet lånade bilder beträffar, så är det så lätt för dem som hafva »öron att höra» att skilja mellan den sinnliga omklädnaden och dess innehåll, att ett barn kan göra det. Där finnes i Jesu från naturlifvet lånade bilder oss veterligen ingen, som kunnat brukas såsom ett bevis på att sinnlig bild ger en ovärdig föreställning om Gud eller något som tillhör hans rike. Hvad beträffar de mera utförda bildliga framställningarne eller parablerna, så finnas endast i ett mindre antal fall förhållanden från den sinnliga världen vara lånade för att uttrycka växandets lag i Guds rike.

Detta är på visst sätt frappant. Men det har sin naturliga förklaring däri, att liksom det etiska för att kunna framträda i verkligheten behöfver såsom stoff handling, så behöfver det, då det skall framställas i bild *bilden af handling*, af mänsklig känslo-, tanke- och viljeyttring. Därför äro Jesu parabler diktade stycken af människolif. Huru man inför en af hans liknelser — tag t. ex. liknelsen om den förlorade sonen — i likhet med Kant kan säga att för det etiska fattas «åskådning» hafva vi svårt att förstå. Nog är det en åskådlig process, som skildras. Och hvad är det jag får i föreställningen i den anförda liknelsen? Tydligen från början till slut «etiska» elementer. Och man kan med skäl fråga: hvar, i dessa parabler eller annorstädes orsakar denna bildliga framställning af Gud, hans vilja och hans rikes lagar några på bildstoffets ofullkomlighet beroende ovärdiga föreställningar om Gud? — Jo, svaras måhända: just hela antropomorfiserandet är af ondo. D. v. s. så godt som allt hvad Kristus säger. Ty så godt som hela hans terminologi är antropomorfistisk. Om det mänskliga icke kan vara en sann bild för det gudomliga, så har Kristus visserligen förfelat sitt syfte att uppenbara Gud. Men för oss, som anse hela den personliga världens egentliga karakter vara den af etisk bestämdhet eller bestämbarhet, är detta polemiserande mot antropomorfismerna ett huggande i vädret. Just där man träffat det väsentligt etiska — t. ex. i fadrens handling då han upptager sin förlorade son — där har man «träffat» Gud, sådan han realiter är. Här är icke «blott bild», utan ett adæquat återgifvande af verkligheten.

Utesluter man från Guds «begrepp» alla antropomorfismer, alla från den mänskliga världen lånade bestämningar, så står intet kvar annat än negationen af dem — på hvilka negationer man nog kan bygga en religionsfilosofi, möjligen en teologi, men platt ingen religion. Såvida man nämligen icke vill låna Guds predikater ur den sinnliga och opersonliga världen. Och det är alltid det, man då gör — man «naturamorfiserar» honom. Han blir «Makt», «Lag», «Kraft», möjligen med stor bokstaf såsom hos Spencer. Personlighet eller sinnlig natur — tertium non datur i vår erfarenhet. När man hänvisar oss att tänka Gud «öfverpersonligt» lika väl som öfversinnligt, så svara vi: det nödgas vi låta vara af brist på tankeförmåga. Både vid dessa, som göra Gud så absolut upphöjd öfver oss, att säga oss något om den öfverpersonlige, så skulle de blott visa oss den bekanta stora nollan framför de tal, som beteckna för oss kända storheter: det ovetbara.

Kristus har antropomorfiserat Gud. Och det icke blott i ord utan i handling. Och när vi — äfven dertill hör det att kunna «fantisera» — föreställa oss honom, sådan han historiskt står målad för oss, då «se vi Fadern». — Vi draga oss därför icke att säga, det fantasin är det psykologiska hufvudorganet för frambringande af det åskådningsmaterial den etiska tron behöfver. Gäller det att träda i förhållande till Gud i bönen, är fantasin med och bygger oss «en tempelsal i anden» där vi träda inför honom. Om Kristus är för den troende målad såsom korsfäst, så är fantasin med. Det är relativt annonlunda med naturvetenskapens värld — den kan bruka «ögat». «Dens gjenstande foreligger jo rundt om os, synlige, rørlige; kan mødes på hvert gadehjørne, hver ager og eng; i hver stue, hver skov, kan samles i muséer, presses i berbarier og overgives fra fader til son. Derfor er da det indre øje («synet», fantasin) ikke på den måde i hvert øjeblik påkrævet som i religionerne — —. Der er intet herbarium».[1]) Om man erkänner fantasin i betydelse af organet för den etiska åskådningen, så synes oss ingenting kunna invändas mot det påståendet: den etiska världen är lika åskådlig som den

[1]) Kr. B. R. Aars: Tanker og Syn. S. 95.

«sinnliga — om man nämligen har «sina sinnen genom vanan öfvade». Ty det gäller naturligen på detta område: «Nogen anden vej til forståelse end den gjennem Udviklingen af ens øje gives ikke.»[1])

Egendomligt är, att äfven Kants tillvägagående i sin mån bekräftar antropomorfismernas nödvändighet, ty hans «praktiska förnuft» antropomorfiserar ganska tappert, då det pastulerar, att Gud är både «intelligens» och «vilja», ja just «moraliskt bestämd vilja».[2]) Om «det rena förnuftet i sitt praktiska bruk» bestämmer Gud, — da zeigt sicht — — nicht allein die Nothwendigkeit, ein solches Urwesen anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgang der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich *ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens.*»[3]) Och detta begrepp — ja, det liknar teismens antropomorfistiske Gud. Men det är kanske i grunden icke så märkvärdigt, som Kant fann det vara, att den Gud som människan «praktiskt» behöfver är sådan. «Denne Gud er sammensatt af lutter Antropomorfismer, og i det denne Theologie skyer og fjerner de *Forestillingens* Anthropomorphismer den troer at finde i den positive Religion, gjør den dog intet Andet end at indsætte *Tænkningens* Anthropomorphismer i deres Sted.»[4])

Här låge det nära till hands att påpeka, huru det just är vid «det religiösa» i specifik bemärkelse, som fantasin behöfves. Vid «det sedliga» i specifik bemärkelse synes den spela en mindre viktig rol. Men skillnaden är jämförelsevis mindre betydande. Vi kunde bildligt uttrycka den så, att då frågan är om det som bör göras, den etiskt bestämda fantasin blott projicierar sina produkter åt annat håll: framåt eller inåt i mitt personliga lif. Jag imaginerar mig det ideal, jag vill uppnå. Och där denna imagination felas, där jag söker ersätta ett s. a. s. plastiskt utgestaltadt, konkret ideal med en lag, ett schema, där blir sedligheten abstrakt, torr, kantig — smakar s. a. s. af mekanik och pedanteri. «Fantasin er saa at sige Villiens klædebon", säger Martensen.[5])

---

[1]) Ibm. S. 107.
[2]) Kritik der prakt. Vernunft. S. 150 u. 165.
[3]) Ibm. S. 167.
[4]) Martensen: Den menneskelige Selvbevidstheds Avtonomie. Kbhvn 1841. S. 50.
[5]) Tro och Viden .S. 125.

För öfrigt stannar icke detta fantasins målande af idealet för det som bör vara inom individens lif. Hos positivismen faller dess bild in i eftervärldens generationer. För Kant sträckte sig samma bild in i en värld, där det finns plats för en oändlig progress och för den etiske Gud, hans praktiska förnuft postulerar. Den kristne förlägger ytterst bilden af det etiska idealet till de "nya himlar och en ny jord, i hvilka rättfärdighet bor".

VII. Tron och tänkandet.

Hvad är tänkandet? Eller för att ställa frågan så som den vanligare ställes: hvad är förnuftet? — Frågan behöfver på allvar göras, ty den allmänna föreställningen, att en hvar väl utan vidare vet, hvad förnuft är, beror endast på att man i allmänhet icke vidare undersökt saken. Och dock är saken allt annat än klar. Ty förnuft kan betyda så oändligt mycket. Faktiskt brukas den termen om tusen ganska olika saker alltifrån en rationalist-lärjunges torftiga talang att återgifva andras tankar ända till den världsomfattande intelligens som tänkes intaga världstronen. Och det betänkliga är, att man så ofta sätter likhetstecken mellan sådana olika storheter. Närmast menar väl i regeln hvar och en med förnuft sitt förnuft. Eller om man tillsammans bildat en skola, så menar man den skolans tänkande. Eller man menar med förnuft hela den tidsriktning på tankens område, till hvilken man anslutit sig.

«Förnuftet» är, kan man med skäl säga, i det hela ett mytiskt föremål. Man har ur det tänkande jaget abstraherat fram egenskapen eller funktionen «tänkande». Denna egenskap eller funktion personifierar man, gör den till en självständig verklighet, ett subjekt, en substans, med hvilken man kan räkna utan att vidare behöfva erinra sig huru man fått denna substans. Ja, man kan på allvar fortgå till förnekande af verkligheten af individen, jaget, personligheten, under det abstraktionen förnuft «förtätas» till en allt kompaktare realitet. Man tänker sig till det lika och gemensamma i alla ur de enskilda individerna abstraherade «förnuften». Och denna sista abstraktion blir *förnuftet* par preference. I och med det fortsatta abstraherandet fortgår man i det mytiska upphöjandet och konkretiserandet af abstraktionen så att den till slut blir en allvetande och allvis världsande, som har all makt i himmelen och på jorden.

Härvid spelar tron — tron på tänkandet, sin roll. Ja, det är den som leder mytologiseringsprocessen. Erfarenheten af den absolut bindande, obetingadt giltiga karakteren hos det verkligen tänkta har med sig, att man finner den makt, som för

till sådana resultat, absolut. Att, om de tre sidorna i en triangel äro lika stora, vinklarne äro lika stora — det gäller absolut. Denna absoluta tilltro till tänkandet följer med så långt man brukar förnuftet och — *så långt man är öfvertygad om att man brukar sitt förnuft.* — Det är således orimligt att tala som om, så fort tänkandet är med, tron skulle vara något uteslutet, redan därför, att denna psykologiska företeelse omedelbart föreligger i tron på förnuftets rätt. Vi veta visserligen, att äfven denna tro kan vackla. Då hafva vi skepticism. Men absolut skeptiker är ingen. Vi tro alla ganska fast på förnuftet. Vi tro på, att dess lagar äro tillämpliga på verkligheten. Ingen tviflar i själfva verket på, att det t. ex. råder ett kausalitets förhållande mellan skyttens skott och villebrådets död, d. v. s. att vi hafva rätt att betrakta orsakslagen såsom gällande äfven det som verkligen sker. Icke ens filosoferna tvifla i praktiken. «Die transcendentale Geltung der Kategorien ist ein Postulat des logischen Bewusstseins oder des Selbstvertrauens der Vernunft.»[1])

Men vi tro på förnuftet i mycket olika utsträckning. Det är betydlig skillnad på den blotta tron, att «så länge jag tänker riktigt, så tänker jag riktigt» och den världsåskådning, den filosofi, den religion, som i sin renhet kunde kallas absolut rationalism.

I denna senare har man öfverflyttat den formella absolutheten — om uttrycket tillåtes — i förnuftsverksamheten eller det strängt logiska tänkandet på allt som tänkes, äfven på tänkandets innehåll. Man har satt ett mer eller mindre förstucket likhetstecken mellan det förnuftsideal, som man skapat enligt den korrekt logiska processens beläte och en viss, vissa eller kanske alla tänkande individers förnuft med det faktiska innehållet i deras tänkande. Detta med oerhördt olika grad af kritisk skärpa och mycket olika grad af medvetenhet om skillnaden mellan förnuftets ideal och det verkliga förnuftet. En sens-commun-rationalist finner kanske, att han och tusen med honom hafva nått idealet. En filosof anser kanske, att endast han har nått det, att andra filosofer varit halft på väg, under det massan fortfarande icke förmår höja sig till en enda fullt förnuftig tanke. Ja, en mycket kritisk filosof kan

[1]) E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. Leipzig 1889. S. 126.

möjligen komma därhän, att han tänker: i själfva verket är det förnuft hvars hela innehåll är rent förnuftigt, bevisadt, logiskt, ett här i världen äfven för filosofin oupphinneligt ideal — vi få hoppas på en bättre tillvaro. I alla fall förblifver det logiskt klara tänkandet det absoluta idealet. Vanligen — som sagdt — är det då också samma logas, som sitter på Guds tron.

I denna absoluthet tänkes förnuftet stundom så självtillräckligt, att det självt ur sig frambringar sitt innehåll. Det behöfver ingen »erfarenhet», ingen värld af icke-logiska föreställningar. Det skapar, ibland en idévärld, i jämförelse med hvilken allt annat är något icke-vara, ibland har det låtit tillvaron framgå såsom en projektion utanför sig självt. Har jag detta förnuft, så kan jag naturligen kasta allt annat. Ja, jag skall försaka allt för att vinna dess skatter och varda funnen förnuftig. Det är detta förnuft, som menas, då det heter: »Sich der Wissenschaft hingeben, heiszt ein Schiff besteigen, ohne zu wissen, wohin die Fahrt geht, sich einem unbekannten Steuermann anvertrauen, dessen erstes Verlangen ist, dass alle Güter über Bord geworfen werden.»[1]) Nog kan man kalla denna obetingade tillit för tro. Och om den nu också är öfvertro, är den icke absolut utan grund. Erfarenheten visar ju, att den tänkande människan förmår, om hon t. ex. har två tankar, därur skapa en tredje, kanske ur dessa ytterligare en o. s. v., ja möjligen såsom i geometrin ett helt system af tankar. Men tron har följt sin benägenhet att gå utom gränserna för erfarenheten, och gått mycket långt.

I den sinnliga världen är man alltför tydligt beroende af erfarenheten för att kunna en längre tid tro på förnuftets självtillräcklighet. Men det är ju mycket vanligt att där tala om begripande, och i allmänhet uppträder det i naturvetenskapernas tjänst stående tänkandet såsom den legitime arfvingen till det spekulativa förnuftets anspråk. Emellertid är det nog icke mycket bevändt med det rent logiska begripandet på naturområdet. Man kallar blott ett visst räknande, mätande och vägande för begripande. Eller man reducerar en form af förnimmelser till en annan form — exempelvis ljusförnimmelser till förnimmelser af vågrörelser. Men dessa sista reduk-

[1]) J. E. Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, 1837. S. 21.

tionsprodukter äro alltid lika obegripliga. «Keiner begreift das Mechanische am Mechanischen. Vollkommen durchsichtig und exact sicher ist nur die *arithmetische* Seite der Sache.»[2]). Om man t. ex. antar att en kropp på en viss tid drifves två fot i en viss riktning, så begriper man, att han under för öfrigt lika omständigheter af en dubbel kraft skulle flyttas fyra fot. Ville tänkandet på det sinnliga området konstituera sig i absolut erfarenhet, så skulle det icke innehålla annat än matematik.

Går man in på det religionsfilosofiska området, möter man ännu oftare självförtroendet hos ratio. Det är enligt vår mening alltjämt tron på förnuftets suveränitet, hvilken såsom en kronisk sjukdom hemsöker den religionsfilosofiska världen och omöjliggör hvarje konkretare och sannare uppfattning af Gud och människan. Om också smittan icke ursprungligen utgått från Kant, så har den hos honom samlat sig till en härd, hvarifrån rationalismens bakterier alltjämt spridas ut öfver tankevärlden. Kant talar om en «reiner Religionsglaube», som är en «bloszer Vernunftglaube, der sich jedermann zur Ueberzeugung mitzutheilen läszt», «bietet sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar«[1]) -- ungefär som en matematisk sats, d. v. s. blott man vill tänka sig den. I motsats till denna förnuftstro är den i konkret gestalt förefintliga religionen «en bloss auf Facta gegründeter historischer Glaube».[3]) Denna tro är för honom egentligen «das blosze Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge» utan inflytande på och betydelse för människans sedliga halt.[4]) Öfverallt felas sinnet för «det historiska», som enligt vår mening just är den enda form, hvari en etisk *verklighet* låter sig fattas. Den väg, på hvilken hvarje individ kommer till en sedlig erfarenhet: inflytande af andra etiska subjekt, synes för Kant vara en moraliskt tvetydig väg. Den faktiskt förhandenvarande kristna tron är, åtminstone för dem som icke äro lärda «ein gebotener, dem Gebot blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirkliches göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (fides servilis).[5]) När nu emellertid förnuftet en gång har att räkna med de historiska fakta och deras urkunder, t. ex. en helig skrift, så bör det tyda dessa fakta

[1]) Seydel: Religionsphilosophie. S. 100.
[2]) Die Religion: S. 151.
[3]) Ibm. S. 107.
[4]) Ibm. S. 89.
[5]) Ibm. S. 151.

och berättelserna därom så, att det stämmer tillsammans med «den allgemeinen Regeln einer reinen Vernunftreligion», äfven om denna utläggning — som praktiskt bleef Heidelberger-Pauli exeges — ofta skulle synas tvungen, ja också verkligen vara det.[1]) Det förnuftsaristokratiska hos Kant visar sig t. ex. då han, framhållande ordet religion såsom det lärdare, som icke gemene man förstår och som icke ens fått ett motsvarande uttryck i våra moderna språk, dock anser detta vara det rätta ordet för den sanna, ur de olika trosformerna abstraherade rena religionen, som är «innerlich verborgen und auf moralische Gesinnung ankömmt». «Man thut den Meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; deun sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist Alles was sie unter diesem Worte verstehen».[2]) Tydligare kan det icke sägas: det är högre att hafva religion än tro, ty det förra är abstraktion.

Kant är här barn af sin tid. «Tron» var för de flesta i hans samtid blott ett oklart menande, att den ena eller den andra komplexen af åskådningar var den riktiga, ett menande som kunde uppehållas endast genom tanklöshet eller hierarkisk auktoritet. «Att tro en sak är för de flesta människor detsamma som att icke tänka därpå.» «All tro är sekt, förnuftet ensamt är en allmännelig lära».[3]) Skillnaden är blott den, att Kants abstraktioner äro grundligare än sens-communfilosofernas — om man nämligen bortser från det etiska innehållet hos Kant.

Det är detta resonnemang om tron såsom ett teoretiskt menande på ogiltig grund och det förnuftigt tänkta såsom det enda giltiga, som går igen i de flesta undersökningar om »tron och vetandet», »tron och förnuftet», som anställas från den filosofiska sidan. Tyskarne åtminstone äro tills dato under rationalismens bann. Det enda kärl, hvari man kan fatta det väsentliga i den etiska världen, är ratio. »Alles ideel seiende kann nur in Denkbestimmungen und logischen Kategorien ausdrückt werden.»[4]) Allt »tidligt» stammar från sinnligheten. Med skäl kunde nog, såsom Seydel gör, frågas »was dann aus allem dem werden soll,

[1]) Ibm. S. 115.
[2]) Ibm. S. 113.
[3]) Sällskapet pro Sensu Communi, d. v. s. Kellgren, enl. Malmström: Vitterhetens historia II s. 374, 372.
[4]) Biedermann, enl. Seydel. Rel. phil., s. 69.

was wir ein geistiges Leben und Geshehen in unserm Innern zu nennen pflegen, aus aller Thätigkeit, aus Denken, Wollen, Vorstellen, Phantasiren, Fühlen, was doch alles in der form der Zeit unserm Selbstbewusstsein sich darstellt». Från denna inre värld får väl åtminstone ingen bestämning lånas för att uttrycka det sannt varande. Om någon slags tro vill öfverskrida det rent logiska innehållet i gudsbegreppet, så är det blott att åter lämna ingsteg «dem Sinnlichen, Dinglichen, Phantastischen, kurz: der Mythologie.»[1]) Äfven Seydel kämpar ifrigt för abstraktionens rätt. »Steht denn so unbedingt fest, dass das Absolute etwas *volles* ist, in dem Sinne, in dem wir gewöhnlich das Leere als unbefriedigend entgegensetzen?» »Der Gedanke »Ich» ist ganz derselbe in meinem Bruder, der ebenso sich selbst »Ich» nennt» — och Seydel synes på allvar mena, att detta gemensamma just är det väsentliga hos mig och min bror — så att det nära nog är obehöfligt eller åtminstone en »tillfällighet», att vi äro två. Han talar om »das Wollen selbst», löst från alla subjekt, alla objekt, alla bestämningar, såsom något, om hvilket hvar och en vet, hvad det är; och jag måste vid definierandet däraf låta allt sådant konkretare försvinna »um *die Sache selbst*, den *Begriffsinhalt* zu fassen.»[3]) Under inflytande af samma tyska sjuka är Ritschls gudsbegrepp skapadt: ett »Wollen» utan någon som will, en kärlek utan någon som älskar — detta ehuru Ritschl annars vill vara hvad man kunde kalla realist och har sinne för abstraktionens irrealitet: »Gattungsbegriff ist nichts weiter als ein Schattenbild der wirklichen Dinge inunsrer Erinnerung dem keine Wirklichkeit zukommt»[4]) och nog skulle hafva protesterat mot den filtreringsprocess, som Seydel vill låta honom undergå, då han vill »den *idealen* Religionsbegriff behutsam lostrennen aus seiner leicht missverständlichen Verschlingung mit dem allgemein-historisch-psykologischen.»[5]) Abstraktionssjukan visar sig t. ex. hos Kaftan däri, att han definierar »das Wesen der Religion» såsom die Ansammlung der gemeinsamen Merkmale der geschichtlichen Religionen.»[6]) Hvart vi se, möta vi endast ett tomt Wissen, Sollen, Müssen, Sein, hvilka alla äro så innehållsfattiga, att det går för

[1]) Seydel: S. 70.
[2]) Ibm. S. 93.
[3]) Ibm. S. 94.
[4]) Ibm. S. 123.
[5]) Ibm. S. 114.
[6]) Ibm. S. 130.

sig att sätta likhetstecken mellan dem inbördes och mellan dem å ena sidan samt ett gammalt neoplatonskt det «ena» eller ett grosses Nichts å andra sidan. »Om man afsöndrar tanken i sin renhet, så ha vi filosofin, men hvilken ensam blott förmår säga hvad som *kan* ske och dermed i själfva verket endast lärer oss hvad som är *omöjligt;* hon är således blott den negativa vetenskapen om det verkliga, men lärer ej hvad som sker.»[1] Detta gäller förvisso i prægnant mening hvarje etisk verklighet.

Hvarpå tror religionsfilosofen med sina logiska begrepp? Tror han på dem? Nej, på något så abstrakt tror han nog icke, utan på sitt eget tänkande, som skapat begreppet. Att göra religionsfilosofins »Gott« till föremål för tron, det vore att sätta filosofi i stället för religion — och däri är nog enligt v. Hartmanns uttryck[2] »nicht mehr Sinn als in dem, dass die Nationalökonomie das nationale Wirthschaftsleben, oder die Astronomie den Umlauf der Gestirne, oder die Aestetik die Kunst, oder die Nahrungsmittellehre die Ernährung ersetzen solle». Därmed icke sagdt, att den citerade författaren är bättre än de hvilka han kritiserar.

Man antager öfver hela linien, att den abstrakt tänkande människans ratio just i sina abstraktioner fattar det väsentliga, det sannt reala, det mest verkliga i föremålen. Och detta antagandes riktighet är det vi — särskildt på det etiska området — på fullt allvar bestrida. Det »realaste» i något är ingalunda det som blir kvar i den sista abstraktionen. Det väsentliga är, då fråga är om människan icke bestämningarne tänkande, viljande, personlighet, varande o. s. v. Så med afseende på Gud: han är icke ett vara, en idé, ett tänkande, en vilja; han är »den som är», den som har idén, tänker och vill. Detta häfda vi med öppet öga för den konsekvensen, att icke kunna tillfullo säga hvad det väsentliga i Gud, i människan eller i någon verklighet är. Enligt vår mening kommer man emellertid både naturens, människans och Guds «väsen» närmare i den mera omedelbara och konkreta erfarenheten äfven om icke heller den förmår fullt uttömma ett enda föremål. Att allt eller något nödvändigt skulle vara sådant, att vi med tanken skulle kunna genomtränga det, är en pretention till hvilken kanske icke den som skapat realiteterna tar hänsyn.

Enligt vår mening visar hela den rationaliserande religionsfilosofin omöjligheten att komma någon väg med hennes hjälp-

[1]) Geijer: Menniskans historia. S. 221.
[2]) v. Hartmann Rel. phil. II: 23.

medel. Och det synes oss icke underligt. Utgår man från abstrakt vara kommer man till abstrakt vara, utgår man från »Denken» så kommer man till »Denken», utgår man från Nichts så kommer man dit igen. Förnuftet springer icke öfver i slutledningskedjan till andra arter af tillvaro — såvida det får laborera normalt och man icke fuskar i slutledningarne. »Kein Ausgang von den abstrakten Begriffen des Seins hat die Menschen zum Glauben an Gott gebracht.»[1] Löften, som oupphörligen gifvas att man från förnuftet själft skall komma till Gud, svikas oupphörligen. Man kommer icke till något annat än — förnuftet. Med rätta talar Martensen om den inkonsekvens, som uppstår »naar man uden at opgive Avtonomiens Princip ikke destomindre gjør sig Haab om at komme till Idéen af en personlig Gud. Grunden til denne Vildfarelse ligger i en vis Mystification, i det Videnskapen rigtignok lover at lede til Gud, men istedet herfor paatager *sig selv* at spille Guds Rolle.» Med rätta citerar han Baaders ord om »die philosophische Tachenspielerei» att börja kunskapen med ett jag såsom absolut primitivt i st. f. med Gud såsom det första: »das Nichtanfangen mit diesem ist schon dessen Läugnen.»[2] Man bör ej låta sig bedragas af att uttryck ofta lånas från det religiösa erfarenhetsområdet, ty det är blott en akkommodation till annat föreställningssätt — en akkomodation af tvifvelaktigt berättigande. Egentligen borde filosofin — i dess rationaliserande form — aldrig ens bruka ordet Gud utan citationstecken. »Det er karakteristisk for filosofin — — at betragtningen må standse ved de abstrakte begreber: uendelighed, evighed, personlighed, eller det uendelige etc. og at når navnet Gud inbringes i undersøgelsen som den evige uendelige personen, gjør det indtryk af af noget inkongruent, som man strax føler sig fristet till at omsette i de tilsvarende abstrakter for at få orden i tankeudviklingen.»[3]

Nu äro emellertid aldrig rationalisterna »rena», utan det kan i deras åskådning hafva insmugit sig åtskilligt från den verkliga erfarenhetens och trons område. Eller det kan vara med afsikt medtaget, ehuru det skall gå genom abstraktionens filter innan det approberas.

Vid kritiskt skärskådande af förnuftets faktiska innehåll

[1]) Fechner: Die drei Motive u. s. f. S. 138.
[2]) Martensen: Avtonomie. S. 21.
[3]) Keilberg. For Kirke og kultur. 1894. H. 5.

låta sig dessa »lån ur erfarenheten» konstateras hos de olika riktningarne. När den gamla s. k. vulgärrationalismens förnuftsinnehåll upplöses i sina enkla beståndsdelar, så finner man däri idel rester af kristen tro eller troserfarenhet försatt med sinnliga erfarenhetselementer. Hvad är t. ex. det deistiska systemet, som gjorde anspråk på att bestå af idel förnuftsbegrepp? Det är danadt af reminiscenser från den kristna personliga världsåskådningen, mekaniskt komponerade med den på sinnlig erfarenhet grundade naturalismen. Däraf dualismen mellan en Gud, som äger etiska bestämningar och en absolut naturlag, som stänger honom ute från världen. — Detsamma gäller om Kants verklige Gud. Och det är något annat än hans postulerade gudsbegrepp: det är den absoluta makt han erfar i sig själf. Plikten eller »lagen» var hans Gud. Eftersom den placerades i hans avtonoma jag, så blef hans tro egentligen en tro på sig själf. Detta framträder t. ex. ganska tydligt då han[1]) talar om den »praktiska tron på Guds son» och säger: i denna tro »kann der Mensch hoffen Gott wohl gefällig zu werden; d. i. der welcher sich in einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, das er *Glauben* und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (som Kristus) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar abhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und nur der allein ist befugt, sich für denjeningen zu halten der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.» Som man hör är den tron ganska stark — något mildrad måhända genom detta «nicht unwürdig.» Och dock — denna tro är betydligt bättre än tron på det blott intellektuella förnuftet, emedan den ändå har etisk färg, och det ligger en etisk erfarenhet till grund för densamma. Tron på viljan är någonting högre än tron på »förståndet». För den senare blir Gud ett »Denken» eller ett begrepp. För den som tror på viljan blir han, om också icke en som vill, dock något som jag bör ställa såsom norm för min vilja: en etisk lag. Att Kant icke vågade tro på, utan blott »postulera» den etiske Guden beror på, att han jämte sin etiska tro på plikten har en annan tro: tron på natursammanhangets mekanism, grundad på sinnlig erfarenhet. Vi kunna, såsom om alla dualister, säga om Kant, att han har två gudar. — Det har Ritschl också. Den ene är något, visserligen mycket abstrakt

[1]) Die Religion. Sid. 62.

etiskt: ett mål, ett absolut »Selbstzweck». Men den andre guden är lika mäktig: det är vår bekanta storhet »Naturen», en mekanistiskt fattad natur. Visserligen användes icke för öfvertygelsen om denne senares absoluta makt ordet tro; men det är tydligt, att Ritschl fast tror, det naturen är en från allt etiskt toto genere skild verklighet, öfver hvilken »Gud» icke har någon makt. — I en enkel och plastisk form är en besläktad ståndpunkt skildrad i boken: »Im Kampf um die Weltauschauung», där tron på Gud och tron på naturen bekännas af samma subjekt.[1])

Det är nu en lätt sak att uppvisa en sådan ståndpunkts logiska svaghet och därmed utdöma den. Men frågan är, ifall logiken är mäktig att skipa rätt mellan de två trosformerna och och befalla den ena att dö. En väldig massa erfarenhet talar ju därför, att det i tillvaron går, icke efter etiska utan efter fysiska lagar. En annan erfarenhet talar visserligen icke om lika »påtagliga» fakta, men till gengäld sådana, att man icke utan att etiskt gå under kan radikalt förneka dem: en rättfärdig lag som kräfver att hållas, ett samvete som talar om ansvar, en Gud som kräfver helighet och bevisar barmhertighet. Och båda formerna af tro hafva, såsom vi sett, benägenheten att utvidga sig utom det område där erfarenheten är gjord. Den naturalistiska tron tenderar att dräpa den etiska genom att göra hela tillvaron, också det egna själslifvet och hela historien, till en mekanisk process. Den etiska tron tenderar att fatta hela tillvaron såsom ett Guds rike där han har makt att »låta allt samverka till det bästa för dem som hafva honom kär.» Häri ligger enligt vår mening utgångspunkten för striden mellan olika åskådningar. Den kan utkämpas i samma själ. Den utkämpas också mellan individ och individ, ja, mellan hela skaror af individer.

Man kallar ofta striden en strid mellan »tro och vetande»; enligt vår mening med orätt. Språkbruket »tro och vetande» kan bero på, att naturalisten är öfvertygad om, att han vet det han påstår. Men detta bevisar endast, att han i sin oreflekterade öfvertygelse är så viss på sin sak, att han aldrig kommer att tänka på, att vissheten i väsentliga delar är af trosart. På samma sätt brukar också den etiskt troende säga: »jag vet». En trosbekännelse får ofta den formen.

[1]) "Im Kampf um die Weltanschauung." Bekenntnisse eines Theologen. 3 u. 4 Aufl. Freiburg 1888. Se särskildt afd. Gott und Natur. Arbetet öfversatt på svenska under titeln: "Hvad är sanning?" Stockholm 1894(?)

Förnuftet, *tänkandet, ratio* har åtminstone hittills icke afgjort striden. Om så skett skulle den åtminstone i någon af de mest omstridda punkterna hafva slutat. Där förnuftet bestämdt sagt sitt ord, där disputerar man icke längre. När man har insett en matematisk sanning, strider man icke om den. Så icke här. »Nach Allem, was für das Dasein Gottes, nach Allem was für die Allgemeingültigkeit der Naturgesetze spricht, zweifelt doch der materialistische Naturforscher an dem Dasein Gottes, der orthodoxe Theologe an der Allgemeingültigkeit der Naturgesetze, ja er zweifelt nicht blos, er leugnet.»[1]) Om något system, t. ex. Kants, vore ett rent förnuftssystem, så skulle man blott behöfva förstå det för att gilla det. Men det finnes ingen enda individ efter Kant som godkännt alla satser i detsamma. Och för hvarje individ, som blifvit öfvertygad om giltigheten af en eller flera hufvudpunkter i systemet stå en eller flere, som bestrida samma hufvudpunkter. Och man kämpar icke med tanke mot tro utan med tro mot tro och med tanke mot tanke. Vi våga ej obetingadt gilla hvad t. ex. Høffding säger, att man t. ex. icke kan tala om förnuftets kamp mot lidelserna. Direkt — påstår han kan en sådan kamp alldeles icke äga rum. En tanke kan endast förtränga en känsla genom att väcka en annan känsla, som är i stånd att skjuta den förra till sides.[2]) Det synes oss dock innehålla en viss sanning, som också på tanken och tron äger sin tillämpning. När en tanke verkar anullerande på en trosöfvertygelse, så sker det väsentligen genom den trosöfvertygelse, som tanken ifråga representerar. »Logikerne søge at suggerere læserne sine egne stemninger og onskninger — eller de forudsætter i det mindste att læseren har deres egne.»[3]) Detta sista tillvägagående är ytterst vanligt, särskildt då man mycket talar om »sundt förnuft». Det verkar kraftigt på sådana själar, som antaga att det aldrig kan vara rätt, sundt och förnuftigt att hafva en egen tanke.

Vi hafva förut framhållit, huru redan i den enklaste, omedelbara erfarenhet föreligger ett resultat af förnuftets verksamhet. Tankelagen är med och gör sig gällande långt förr än Aristoteles formulerar den eller filosoflärjungen läser en framställning af logiken. Och dessa logiska lagar eller denna logiska lag — man kan ju fatta den såsom *en*: min tankes lag — den har för mitt

[1]) Fechner: Die drei Motive. S. 27.
[2]) Høffding: Psykologi. Sid. 326.
[3]) Kr. B. R. Aars. Tanker og Syn. Sid. 87.

tänkande absolut giltighet. Men lagen finns icke annorstädes än i ett tänkande subjekt och såsom bestämning i dess tankar, erfarenheter, konkreta förnimmelser. Vi mena att tankelagen i denna sin faktiska förefintlighet är en verklighet underkastad evolution, psykologisk och historisk utveckling. Den utbildas, icke blott i sin formella framställning, utan realiter såsom en dirigerande »kraft» i tankelifvet, mer och mer, ju mer individen och ju mer släktet tänker. Den är — trots sin abstrakta karaktär mäktig af olika gestaltningar, icke blott af graduellt större eller mindre fullkomlighet, utan äfven gestaltningar, som hvar efter sin art kunna vara lika goda. T. o. m. i den logik vi läste i skolan hade vi på sitt sätt två typer: en gynnad, »aristotelisk» typ och en af författaren mindre gynnad, som framställdes på sista sidan; om induktionsslut o. s. v. Det är den senare missgynnade »tankelagstypen» enligt hvilken den moderna naturvetenskapen vunnit sina segrar. Matematici och — efter lägenhet — skolastici tänka enligt typen: »Barbara, Celarent etc.»

Om vi nu också erkänna tankelagen såsom en absolut monark, så måste vi för det första fasthålla, att monarken är absolut vanmäktig utan dem, öfver hvika han absolut befaller. Ett aprioriskt, absolutistiskt förnuft är likt en Napoleon III, räknande med trupper, som icke funnos till. Men just på grund af sin fullkomligt »opartiska viljelöshet» är ratio snarare lik en inskränkt monark, som sitter der just »för systemets skull» men regerar fullt konstitutionellt d. v. s. sätter namnet under det ministern och kanske i sista hand det suveräna folket vill. Förnuftet har nominelt och formellt väldet i individens tankevärld. Men den faktiska bestämmanderätten har snarast de underlydande, de mindre abstrakta tankarne för att nu icke tala om känslorna, böjelserna, önskningarne, viljeyttringarne o. s. v. »Fides — och icke blott det, utan sensus, phantasia, voluntas — præcedit intellectum».

Den på en viss lifserfarenhet grundade tron tager tänkandet i sin tjänst. Och det brukas dels i negativ riktning för att bekämpa den tro, som grundar sig på motsatt erfarenhet, dels i positiv riktning att begränsa, systematisera den på egen erfarenhet och tro grundade åskådningen. Man kan lätt observera, huru man tänker öfvervägande «kritiskt» om en motståndares tankar och öfvervägande «positivt» om sina egna.

Det abstrakta tänkandet är starkare i negation än i position. Identitetslagen bär, hur man formulerar den, i sig en oförmåga att komma ur fläcken. «A är A» — det är väsentligen att stå och stampa på samma plats. I samma mån som A i predikatet skall innebära något nytt som gör att en sats icke är rent identisk, så blir det något betänkligt med identiteten — man vet ej, om det kan vara riktigt att säga «A är Ax». Motsägelselagen är något vida mäktigare. Den är hänsynslös i sin negativa aktivitet mot allt faktiskt tänkt — så hänsynslös, att den tills dato störtat hvartenda filosofiskt system. Motsägelselagen sändes in i de fientliga systemen, och de skaka i sina fogningar. Kritikern, som väsentligen är en tänkare med motsägelselagens bart huggande svärd, tvingar eller lockar motståndaren att definiera och demonstrera — gör motståndaren det icke själf, vikarierar kritikern con amore. En definition — och det kanske just den sista, på hvilken allt hänger — visar sig omöjlig att utan motsägelse åvägabringa. I kraft af motsägelselagen utdömes begreppet i fråga; definiendi realitet negeras enligt lagen: «det motsägande är icke.» På det sättet skaffar den naturalistiske kritikern ur vägen Gud och människa och hvilka andra tankeföremål som helst. Tillvägagåendet blir väsentligen detsamma, ifall kritikern i kraft af orsakslagen fordrar demonstration. En beviskedja presteras. Man kommer till en öfversta öfversats. Och lika obevekligt ljuder det kritiska: bevisa det! Det går icke! Ja, då — så fälles det kyliga utslaget — är naturligtvis allt det förut sagda obevisadt. Och i kraft af den lagen: «det som icke har tillräcklig grund är icke» förklaras hela systemet och den pretenderade verklighet om hvilket systemet gäller för intet. Detta är icke något underligt. Det rent abstrakta tänkandet är som ett såll med jämnt så stora hål, att om man blott skakar länge nog, man till slut har sållet kvar och ingenting mer. D. v. s. den som vill bevisa allt, demonstrera allt, «rent tänka» allt, han har till slut endast kvar «det rena tänkandet»: definitionsformen och demonstrationsformen. Och detta sållande tills man har intet kvar låter sig precis lika väl verkställas med hvilket positivt system som hälst. Naturvetenskapen kan på det sättet drifvas till intet lika väl som teologin. Atomen eller kraften äro icke det minsta mera ägnade att stanna inom demonstationens och definitionens ståltrådsnät än «Gud» och den fria människan. Härvid beror det alltid på, om, då man kommer

till det kritiska: «det kan icke bevisas eller definieras» — man svarar: det kan ingen hjälpa. Jag kan möjligen icke bevisa att »jag är», men jag är i alla fall. Jag kan icke bevisa att jag är ansvarig och fri; men jag är det i alla fall. Jag kan icke bevisa Guds tillvaro och egenskaper; jag tror och vet på hvem jag tror det oaktadt. Det är sannt, att beviset för en fysisk realitet utom mig är omöjligt att prestera; jag tror i alla fall, att det finnes en värld utanför mig själf. Ingen kan demonstrera hvad atom och kraft, rörelse, tid och rum, orsak och naturlag äro — men det är ingen fara med det: naturen, och äfven vetenskapen om den äger bestånd i alla fall. Det vill säga: när det tryter med bevisningen, beror det på, om det finnes en erfarenhet och en därpå grundad tro, kompakta nog att stå emot kritikens negationer. Öfverallt där så är fallet förmår den negativa kritiken ingenting. Men där erfarenheten är fattig eller så godt som ingen, där kan kritiken vinna sitt syfte. Påträffar man en person, som aldrig gjort iakttagelser eller reflekterat öfver sådana på de områden, där den mekaniska naturkausaliteten råder, så är det mycket lätt att demonstrera bort begreppet naturlag för att i dess ställe suggerera begreppet slump eller nycken af en gud eller djäfvul. Och vice versa: i en individ, som icke gjort erfarenhet af viljans makt, t. ex. öfver begären, kan man med lätthet demonstrera bort frihetens och ansvarighetens begrepp.

Med denna åskådning beträffande det abstrakta tänkandet, att det i sin pretention på absoluthet ytterst stannar vid Nichts eller vid sig själft uttömdt på innehåll, träda vi naturligen i den bestämdaste motsats mot hvarje upphöjande af ratio till det allt bestämmande i människans värld. Men därmed anse vi oss på intet vis nedsätta tänkandet eller öfverhufvud det teoretiska momentet i människan i jämförelse med andra. Ty det går enligt vår mening på alldeles samma sätt, om t. ex. känslan eller viljan ville absolutisera sig och taga ett allenaherravälde i jaget. De skulle också föra till ett intet, en form utan innehåll. Alla grundkrafter i jaget äro relativa i förhållande till personligheten själf. Det är endast för «rationalisten» ett kätteri att påstå, att «det rena tänkandet är en fiktion». «Den rene tänkaren» finnes icke. Och unnes han, borde han såsom ett mänskligt missfoster oskadliggöras.

Vi hafva därmed alldeles icke uttalat något sådant, som att man skulle kunna «undvara förnuftets.» «Fornuftet danner

— för att låna ett ord af Martensen — Selvbevidsthedens universelle *Form*, uden hvilken intet tænkende Wæsen vilde være til som tænkende; den är den evige Formside af al Tænken og Væren». Men möjligen äro vi antifilosofer i den uppfattningen, att fackfilosoferna eller tänkarne af profession icke hafva monopol på tänkandet.

Tänkandet bör vara *en* «regulativ princip» — för att bruka Kants uttryck — i själen, jämte andra. Det häfdar *en* tendens i själslifvet — en berättigad, äfven i sin negativt-kritiska verksamhet. «Tankearbeidet tager sigte på at finde ud det, som for enhver sund tanke er uimodsigeligt, altså at fore massen af meninger tilbage til det minimum, som ingen sund sjæl skulde kunne benægte — eller undvære.»[1]) Det är visserligen i denna form icke mäktigt att direkt föra människan framåt. «Fremskridt skyldes aldrig direkte kritiken.»[2]) Men tydligt är, att den angifna kritiska tendensen att «begränsa massan af meningar» är något för trons sundhet alldeles nödvändigt. Den som i historien eller i det praktiskt religiösa lifvet ser, huru under rikare utveckling af troslifvet, då fantasin sättes i den lifligaste rörelse, frambringas ett kaos af meningar, känner helt visst behofvet af att den tänkande anden, utgående från trons och erfarenhetens principer, reducerar innehållet. En reformation kan till väsentlig del bestå i ett sådant kritiskt reducerande, såsom det med all rätt blifvit påpekadt att 16:de århundradets stora reformation i väsentlig mån inskränkte trosföreställningarne och uttalade dem i några få enkla principer.

Tänkandets positiva betydelse för tron och troerfarenheten ligger i öppen dag. Det är tankens positiva uppgift att klargöra hvarje moment genom distinguerande från andra momenter, att ställa dem i deras logiska förhållande af grund och följd, öfver- och underordning, att systematisera erfarenheten genom att upptäcka lagarne, principerna, enheten däri. Och hvarje verklig erfarenhet underkastar sig denna tänkandets verksamhet. Etikens och teologins föremål låta sig lika rationellt betraktas som fysikens, kemins och biologins. Det är självklart, att på intet område vetenskapen nått sitt ideal. Men det verkliga lif, det etiska och religiösa lif, som i en ofullkomlig vetenskap framställes, är till sin fullkomlighet relativt

[1]) Kr. B. R. Aars: Tanker och Syn. S. 50.
[2]) Ibm. S. 87.

oberoende af huru det vetenskapliga förfarandet lyckas. Det är icke ens gifvet, att tider af sann och lifskraftig tro och etisk styrka på samma gång äro tider af de motsvarande vetenskapernas blomstring. Vetenskapligheten är en sak, som också beror på andra faktorer än de som äro verkande i tron och troserfarenheten — t. ex. på den allmänna kulturutvecklingen. På alla lifsområden kommer »begreppet» i dess vetenskapliga betydelse sent. »Er det nødvændigt for at indlade sig i ægteskap at have kærlighedens psykologiska kategori eller i det hele dens teoretiske forklaring på det rene? Da vilde nok verden snart blive affolket; den faar nok noje sig med en ureflekteret kjærlighed, enten den er sand eller falsk, og er visst bedst tjent dermed — —. Troen staar i samme kategori som kjærligheden, og den troende hjælper sig fortræffelig uden at spekulere over kategorierne, ja, er endog forsaavidt bedre tjent dermed, som han da er mindre udsat for at inbilde sig at han har tro, fordi om han har kategorien pudset og blank i sit tankeskab. — Det er en spaltning i bevidstheden, der frembringes ved reflexionen. For Kirkegaard kunde det fremstille sig, som om han bar på en forbrydelse med sin viden om kristendom. For andre gaaer det ikke saa vidt, men det *kan* være en pine ikke at kunne afgjore for sig selv, om en følelse eller fornemmelse er umiddelbar virkelig eller kun en reflex af tanken, hvad der naturligvis snarest kommer frem i troeslivet.»[1])

Ofta förekommer i trons historia den i anförda citat påpekade förväxlingen af tro och trons kategorier. Det är den förväxlingen som alltifrån Alexandrinernas dagar kunnat föranleda, att man fattat tron såsom en lägre grad af vetande: »ett kortfattadt vetande», ett vetande i lägre form än begreppet. Hvarje sådan förblandning hafva vi principiellt sökt afvisa genom fasthållandet att tro och förnimma eller erfara aldrig detsamma. Tro kan då aldrig bli detsamma som att tänka — icke heller detsamma som att icke tänka. Icke ens det språkbruket, som möjliggör för ett barn att säga: »jag tror att 6 gånger 8 är 48» har alldeles utplånat skillnaden mellan »tro» och »icke riktigt veta.» Grunden till barnets antagande är att det har en viss, fast vacklande, tillit till sitt minne, som säger, att lärarinnan eller boken brukar säga så Enligt vår mening kan då icke heller vetandet eller tänkandet

[1]) K. Feilberg: "For Kirke og Kultur." 1894. Sid. 238.

någonsin utesluta tron, så att jag skulle kunna säga: «det jag vet och förstår — det tror jag icke.» Man talar just icke om att »tro en matematisk sats för hvilken klara bevis föreligga», men man kan nog säga om den: »jag tror» i samma mening som man, innan bevisningen är presterad, möjligen säger: jag tror icke att det är så». »I samma stund — säger Heuch[2]) — som tron hade begripit sitt föremål, skulle den vara död såsom tro och hafva gått öfver till åskådning.» Denna fordran, att det trodda skall vara något obegripet, synes oss ohållbar. Man kan tvärtom säga: det jag förstått, det jag begriper, tror jag ändå fastare. Det i tron, som är tro, försvinner aldrig med vetandet. Äfven till det lilla som jag riktigt «vet» — man kan observera, att Heuch endast har matematiska exempel —, hvilket ungefär inskränker sig till det logiska och matematiska, står jag i en fortfarande trosrelation: jag tror på mitt tänkande. Men detta som jag riktigt «naket» vet, är så teoretiskt abstrakt och personligt intresselöst, att jag just aldrig ställer det under trons kategori. «Hvo vilde, som han rykker frem i videnskab, sige, at hvad han ved, det troer han ikke mere? Sikkert saa lidet som den, der videnskabeligt har undersogt en naturgjenstand vil sige, at han ikke seer den mere, eller som den der theoretisk har udviklet skjonhederne i et kunstverk vil sige, att han kan undvære kunstverket eller at det ikke mere gjor indtryck paa ham.»[2]) Om jag gör min troserfarenhet till föremål för begripande och detta fortskrider, så att jag kommer till allt tydligare insikt om, att «die Glaubenswelt der höchsten und letzten Dinge» låter sig betraktas såsom «eine in sich zusammenhängende Welt, wie die wirkliche Welt der niedern gemeinen Dinge,»[3]) så växer tron. Tänkandet är nämligen då ett fortsatt erfarande. Ja, om «tron blir åskådning», så att man icke längre tror utan «ser», så försvinner blott ett karakteristikon på tron och ett annat träder i stället. De som i evighet «skåda Gud», tro på honom. Tro kan aldrig förvandlas till vetande, emedan vetandet är ett ensidigt teoretiskt förhållande, tron ett allsidigt personligt. Tron lagrar sig också där tätare, där tankarne foga sig fastare. Äfven tänkaren går «från tro till tro». Hvarje teolog ledes väl,

[1]) Se Heuch: Kyrkan och otron. sid. 145, 60.
[2]) Yttrande af Mynster. Cit. af Martensen: Dogm. oplysninger. S. 49.
[3]) Fechner: Die drei Motive. S. 22.

om han är det på allvar, af ett «intelligam ut credam». Också naturvetenskapens forskning har detta syfte att få veta hvad som är visst ingalunda blott för att veta det, utan också för att kunna veta, hvad man törs lita på och rätta sig efter i sitt praktiska handlande med naturen.

Det allmänna sättet att uttrycka sig: «Der Glaube ist selbst schon ein Wissen, nu eben ein unmittelbares»[1]) och liknande, är i våra tankar icke just mera korrekt än det gammaldogmatiska sättet att sätta «notitia» såsom en del eller ett moment i tron. Det finnes ju ingen tro utan något som tros och detta måste, ej blott då det skall uttryckas, uttalas, meddelas, utan redan då det skall i det inre föreställas vara för handen i förnimmelseform. Men däraf följer icke, att man på något stadium skulle kunna sätta ett likhetstecken mellan tron och detta förnimmande. Då de äldre dogmatikerna talade om notitia såsom det första i tron, så menade de icke att en «nuda notitia», skild från assensus och fiducia, var en viss om ock ofullkomlig tro. Men med det växande «rent teoretiska» intresset uppväxte benägenheten att gifva kunskapen del i det adelskap, som tillkommer tron. En förväxling af trons funktioner med trons innehåll blef vanlig. Och när en gång det vulgära betraktelsesättet, att tro väsentligen ingenting annat var än fasthållandet i föreställningen eller begreppet af ett visst innehåll, var befästadt, ärfdes det af rationalismen, som blott införde andra begrepp.

Den psykologiska grunden till detta trosbegreppets fördärfvande är kanske ytterst ingenting annat än det förhållande, att, när man skall teoretiskt behandla, undersöka, beskrifva någon psykologisk företeelse, man alltid finner föreställningarne lättare att beskrifva än själfva funktionerna.[2]) Och då beskrifningsintresset blir starkt, spelar det lätt det sprattet — en af rationalismens falluckor — att locka till betraktande af det mindre beskrifbara såsom mindre viktigt. Någon djupare grund har tilläfventyrs icke hela den filosofiska benägenheten att nedsätta viljan än att den icke gärna låter sig beskrifvas utan att man tager fram «hvad» man vill, d. v. s. teoretiska momenter. Ja, som bekant, upphör viljan för teoretikern ofta att vara något annat än en illusionär föreställning. Eller den blir rent af en lucka i vetandet: för naturalisten kan viljan bli själfva oför-

[1]) Luthardt: Kompend. der Dogmatik 1882. S. 5.
[2]) v. Hartmann: Religionsphilosophie II. S. 21.

mågan att se den fysiska företeelsen i hjärna och nerflif. Allt måste vara — så är tankegången — antingen sann eller falsk förnimmelse, eller frånvaro af förnimmelse: quartum non datur. Det är på samma väg tron blir en ren negation. För icke-rationalisten är det alls ingen grund att vare sig beträffande viljan eller tron låta sig förledas i denna riktning. Äfven om en själsfunktion vore så enkel, att den knappt läte sig teoretiskt uttryckas — att man följaktligen icke kunde skrifva en enda liten bok om den, skulle den alltför väl kunna vara en väsentlig. Det går emellertid för teoretikern, när han blir rationalist, ungefär så, som det går för skomakaren när fötterna i hans tankar bli det väsentligaste af människan. Äfven det visar i grunden, att den omedelbara erfarenheten bestämmer tänkandets riktning. Den exclusive teoretikern har den mesta och rikaste erfarenheten på tänkandets område och sätter därför i tron tänkandet såsom det högsta.

En mildare form af rationalistisk tendens är benägenheten att bedöma trons värde öfvervägande efter medvetenhetsgraden. Men äfven detta har sina betänkligheter. Alltid står för den kristna församlingens tanke Jesu ord om att blifva såsom barn och ordet om att Gud uppenbarat sanningen för de enfaldiga. Och erfarenheten bekräftar detta. T. o. m. Kant, som dock var förnuftsaristokrat har gifvit uttryck åt detta: »Gud har uppenbarat det för de enfaldiga.» När han efter förnuftskritiken kommer med det fattiga resultatet, vet han sig hafva att vänta frågan: «Ist das aber alles, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? so viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber den Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!» Och han svarar: «Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntniss, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen unduech nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorher schen konnte entdeckt, nämlich dass die Natur in dem was Menschen ohne Unterschied angelegen ist keiner parteiischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen

könne als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.»[1])

Rationalismen, tron på förnuftet, är en mycket fattig form af religion. Om den än skulle periodiskt i högre kultiverade tider uppträda med de största pretentioner och under något hundra år intaga högsätet, så behöfver den därför icke vara något annat än en människoandens förvirring eller sjukdom — likasom den själf brukar betrakta alla andra tider än tiden för sitt eget herravälde såsom den allmänna villfarelsens tider. I själfva verket stannar människan icke länge på rationalismens ståndpunkt. Hon blir «naturalist» eller »teist» eller också försöker hon, såsom vi förut påpekat med exempel från den gamla deismen, från Kant och Ritschl, en kompromiss mellan båda. Det senare ligger närmast till hands under de tider, då, såsom nu, både etisk erfarenhet och naturerfarenhet göras i rikt mått och det icke gärna är möjligt att stänga någon helt ute från någon af «de båda världarne.» Men tron kräfver enhet. Den tror icke på två Gudar, som stå i strid eller äro indifferenta gentemot hvarandra. «Natur» eller «Gud, Fadren i himmelen?» Somliga välja naturen och försöka så godt sig göra låter fatta det etiska såsom en biprodukt af mindre betydelse. Andra välja Gud Fadren och fatta naturen såsom honom underdånig.

Och härvid är det icke tänkandet som afgör. Hvad då?

Mer och mer synes det arbeta sig fram i medvetandet, att det är långt mer än ett logiskt problem som löses, då denna fråga afgöres. Det beror, hafva vi uttalat, åt hvad håll erfarenheten gått och går. Men därmed är gåtan ju principiellt icke löst. Ty alltid kvarstår spörsmålet, hvarför erfarenheten kommit att bli öfvervägande sinnlig eller öfvervägande etisk. Beror detta endast på tillfälliga eller naturbestämda «omgifningar», då har jag blott naturalismen med dess negerande af personligheten. Öfverallt där man icke vill stanna vid detta negerande, känner man behofvet att söka de faktorer, som bestämma lösningen af lifsproblemet inom den personliga världen själf, och hos något, som ännu mera väsentligt än tänkandet gör det konstituerar personligheten. Det finnes en tendens att kalla detta djupare liggande för «känslan». En annan tendens är att söka det i viljan. Vi få tillfälle att angifva vår ställning i frågan, då nu nu öfvergå till betraktande af känslo- och viljelifvet.

---

[1]) Kritik der rein. Vernunft. S. 627.

VIII. Tron och känslan.

Vi hafva uttalat den meningen, att känslolifvet är en relativt självständig faktor i människans lif, hvilken icke låter sig reduceras till en blott form af den teoretiska förmågans yttringar. Dess betydelse såsom ingående moment i hvarje konkret mänsklig funktion har väl också mer och mer blifvit erkänd. Hvarje förnimmelse ledsagas af en känsloyttring. Icke ens det abstrakta tänkandet är obemängdt därmed. «En aldeles følelseslos Tænken existerer ikke».[1]) Åtminstone en känsla af välbehag öfver att förstå saken, öfver att hafva löst problemet gör sig gällande, äfven om det är fråga om den mest abstrakta matematiska tankegång. Med fantasiyttringarne stå känslostämningar i den lifligaste rapport, såsom hela det estetiska området visar. Och känslorna af tillfredsställelse vid viljans segrar och af nedslagenhet vid dess hämmande äro af oberäknelig psykologisk betydelse.

Men vid försök att beskrifva känslan erfara vi mer än vid de rent intellektuella fenomenen otillräckligheten af vår självkännedom och fattigdomen i vårt språk, åtminstone af det abstrakt skolade språket. Detta får emellertid icke förleda oss till att tro, det området är så att säga fattigare och enformigare än andra områden i själslifvet. Vår omedelbara erfarenhet fäller ett annat utslag därom. Också konsten, musiken, lyriken visa att här är rikedom. «Vort følelseliv råder over finere elementer end bare glæde og smerte. Følelseselementerne ere vist ikke så enkle. Jeg er meget nær ganske tilbøjelig til at tro, at glæde og smerte *ikke er elementer* i vort følelseliv — — men navne, som vore rigt vexlende stemninger inordnes under efter ganske grove kjendemærker. Var de «elementer» i stemningen og endogså de eneste elementer i den, så skulle vore stemninger kanske være ligeså enformige som retterne fra et kjokken, som ikke rådede over andre smagende ingredienser end sukker og salt.»[2]) Om också tänkandet knappt synes för-

[1]) Høffding: Psykologi. S. 105.
[2]) Kr B. R. Aars: Tanker og Syn. S. 56.

må på känslan lägga någon annan måttstock än graderingens d. v. s. tala om större eller mindre intensitet, och en viss polaritetsmåttstock d. v. s. tala om motsatsen mellan glädje och smärta, lust och olust, harmoni och disharmoni, så är detta blott en följd af vår abstraherande uppfattnings svaghet.

Rationalismen är i regeln afvog mot känslan. Icke många hafva varit det i så hög grad som Kant. Men i tider af reaktion mot förnuftets öfvervälde har känslan fått sin tribut i dubbelt mått. Att trots talet om motsatsen vårt århundrade varit ett ganska «känslosamt» århundrade synes oss påtagligt. Det är de fina nervernas tid. Romantik, känsloreligiositet, pessimism äro företeelser som visa känslans betydelse.

Den mekaniskt-naturalistiska världsåskådningen skulle icke kunna uthärdas i sin mot de kännande subjekten absolut indifferenta «känslolöshet», om den icke tolererade bredvid sig och sin pretenderadt objektiva värld af stoff och tankar om stoffet en »drömvärld» af subjektiva känslor, där den, som icke orkar att vara med «i verkligheten» kan låta sig «gynges på følelsernes blide bølger». Men därvidlag tenderar den moderna uppfattningen att kasta in allt som är af personlig art i ett emballage under etiketten «känsla»; det blir därmed i viss mån sanktioneradt. På detta område kan man röra sig fritt, ungefär som de kristna på begrafningsplatserna i det gamla Rom. Där kan allt, som för vetenskapen är kontraband, få läggas upp. Där kunna «de religiöst anlagde» få bygga sina kyrkor och hafva känslor. I moderna psykologiska arbeten skall man finna, huru allt religiöst lif inrangeras under känslan[1]); men icke blott det utan också allt det moraliska är «følelse». Det blir ungefär så, som hade under alla tider före «erfarenhetens» människosläktet gått omkring i känslor — Kristus, Paulus, Luther i en flock, Dante, Petrarca, Laura och Beatrice i en annan. Kärlek är känsla. Tro är känsla. Sedlighet är känsla. Godt och ondt, rätt och orätt, skönt och oskönt äro känslokategorier. Därigenom har man för dem, som gå in på tankegången reducerat allt detta till jämförelsevis godtyckliga subjektiva företeelser, om hvilka man likasom om smaken icke egentligen kan disputera och hvilka i realitetet ingenting annat äro än oklara, ofria och på »dirrende nervevæv» beroende stäm-

[1]) Se Høffding, Psyk. S. 301 ff.

ningar, som böra vika och vika, ju mer förnuftet tar ut sin legitima rätt.

Høffding talar om »*Følelsens anticiperende og realiserende Virkning.* Ved stærk Spending i Sindet er man tilbøjelig til att antage Indtryk der ventes for givne, før de virkelig indtræffe. Naar vi f. Ex. med Utaalmodighed vente en Vogn, tro vi hvert øjeblikk at høre en Rullen. Følelsen realiserer Forestillingerne, d. v. s. paatrykker dem et Virkelighedspræg, som i og for sig ikke tilkommer dem. Ogsaa paa Tænkningens Omraade kan Følelsen virke anticiperende, i det den afgjør Sagen ved sine Postulater, i Stedet for at følge Tankeudviklingens vidtløftige og besindige Gang. Den kontemplative Begeistring opstiller sine Fordringer om Eenhed og Harmoni i Verdensanskuelsen, og mener ofte at hafve vundet et Resultat ved den blotte Opstilling».[1]) Det ser ut som vore alla trons mäns, alla som «se de ting som icke synas», enligt författarens mening sådana väntande, som tro sig höra vagnen rulla, fast den i verkligheten aldrig kommer, eller mera fint uttaladt «begeistrede kontemplative Følelsesrepresentanter.» Høffding talar också om «*Følelsens idealiserende Virkning.* — — Naar Følelsen stedse presser paa Tanken og aldrig er ganske tilfreds med det Givne, driver den Tanken stedse videre, tilsidst ud over Erkændelsens Grænser. Dette Tryk udøver Følelsen ved — — *Koncentration om en eneste Tanke, som derved løsnes fra sin Sammenhæng med og Begrænsning ved andre Tanker.* Især virker den praktiske og etiske Interesse paa denne Maade. Følelsen fører derved till Dannelsen af en Idealverden, i hvilken den givne Verdens Ufuldkommenheder og Lidelser ere fjernede. Den idealiserende Spekulation, som stammer fra denne Kilde har sin store Betydning».[2]) «Den etiske Følelse bærer i sig *Idéen om et sammenhængende Hele af bevidste Væsener* — —.» Hvarje «ideal», hvarje etisk idé är icke en «Fornemmelse« utan en «Følelse«. Det omedvetna eller medvetna syftet är klart: det man förnimmer eller erfar är farligt, ty det kan inverka på den teori, som måste häfdas. Man kan däremot utan skada «føle» hvad som helst, ty det «kända» låter sig alltid vid bebof grumlas bort i det oklart

[1]) Høffding: Psyk. S. 346 f.
[2]) Ibm. 347.
[3]) Ibm. 299.

subjektiva eller blåsas bort i det overkliga. «Ogsaa paa højere Udviklingstrin finder Individet sit inderste Væsen udtalt i Følelserne og søger derfor at godtgøre deres Berettigelse. Men Følelsen kan icke retfærdiggjøre sig selv; den er i sig selv ingen Erkendelseskilde. Saa snaart man beraaber sig paa sin Følelse hører al Diskussion op. Livsanskuelsernes Kamp maa føres med klare Tanker».[1]) Det fortgår en erfarenhetens kamp mot känsian. »Den Resignation, ved hvilken Følelsen holder sig tilbage for at lade Tanken gaa sine egne Veje og følge sine egne Love, er et Værk af haarde Kampe i den Enkeltes og hele Menneskeslægtens Historie. Mennesket vil erkende Naturen som den er; — men han vil ogsaa at hans egne Formaal skulle være Naturens Formaal. Alle Aarsagslove ere for ham i sidste Instants Midler til det højeste Godes Virkeliggjørelse.»[2]) Videnskabernes Historie viser os en *fremskridende Overgang fra Teleologi til Mekanisme* — under Følelsens stadige Protest og Modstand. Selv om Videnskaben hade forklaret hele Universet efter sine Love, vilde den dog icke kunne forbyde Følelsen at underlægge hele Systemet af Aarsager og Virkninger en højeste for os ufattelig Teleologi. De sidste Spørgsmaal paa Livsanskuelsernes Omraade, Spørgsmaalene om Virkelighedens og Livets Værdi og Betydning afgjøres i sidste Haand efter Følelsernes Diktat. Dette træder i vore Dage særligt tydeligt frem ved den store Betydning, som Modsætningen mellem optimistisk og pessimistisk Livsanskuelse har faaet. Det er her tilsidst stedse vor egen inderste Natur og vor personlige Livserfaring, som gjør Udslaget.»[3]) Det synes lätt, att här är en i åtskilligt oklar åskådning om hvad känslan är. «Was man nicht definiren kann, das sieht man als ein Fühlen an, etwa wie auf dem Gebiete der Medicin Influenza.»[4]) Och då det blir fråga om känslans berättigande, löper det hela ut i en olöst motsats mellan den mekaniska natur, som är det realt förnumna och som vetenskapen mer och mer konstaterar, och känslan, som man icke kan disputera med, som fordrar ett förnuftigt ändamål: ett högsta goda, som är uttryck för jagets innersta natur. Det är den kända dualismen mellan

[1]) Ibm. 348.
[2]) Ibm. 344.
[3]) Ibm. 344.
[4]) Gustav Vorbrodt: Psychologie des Glaubens, 1895. S. 98.

«sinnlig» och «etisk» som här möter oss, den förra i vetenskapens och den senare i känslans förklädnad. Dualismen är olöst. Och det är icke klart hur den, enligt författarens mening, bör lösas. Det synes oss när orden fattas i författarens mening vara ren motsägelse mellan de två satserna: «Livsanskuelsernes kamp maa føres med klare Tanker» och: «Sporgsmaalene om Virkelighedens og Livets Værdi og Betydning afgjøres i sidste Haand efter Følelsernes Diktat». Kanske hafva vi här en efterklang af den Rasmus-Nielsenska dualismen. Hurusom helst — Høffding representerar korrekt det vacklande, oafgjorda, disharmoniska i frågan, som kännetecknar större delen af samtiden.

Emellertid är vår mening den, att allt detta inrangerande af lifvets etiska momenter under känslan är alldeles oberättigadt. Huru jag än tänker, borde jag åtminstone för den psykologiska klarhetens skull kalla den klara och tydliga förnimmelsen af ett visst bestämdt ideal, t. ex. «Idén om et sammenhængende Hele af bevidste Væsener» af ett »telos», för förnimmelse. En etisk företeelse är lika »objektiv» som en fysisk. Om jag ser en person misshandla en värnlös, så är denna «nedrighet» något lika klart *erfaret*, som de utdelade örfilarne. Och förnimmelsen af nedrigheten är något annat än den känsla, som jag därvid förnimmer, likaväl som örfilarne äro något annat än de känslor som åtfölja dem. Insikten i det omedvetna sofisteri, som ligger i att kalla allt som icke kan mätas och vägas för känsloprodukt, är en nödvändighet, om någon kritik skall med framgång öfvas mot naturalisterna. «Der Laie pflegt Alles, wie früher jeder, als Gefühl zu bezeichnen, was in er der Unbestimmtheit und Unklarheit der Empfindung und des Ausdrucks nicht anders wiederzugeben weiss, aber jeder Psycholog sollte endlich aufhören von religiösen Gefühlen zu reden im Sinne des umfassenden Glaubens».[1])

Nu är det emellertid, äfven där man icke är naturalist, ett af samtidens allmännaste slagord, att religionen, tron o. s. v. äro något, som ligger på känslans område. Därom äro många fromma kristne ense med förnekarne. Det beror härvidlag visserligen på hvad man menar med känsla. Men hvad man än menar, får man i allmänhet det intrycket, att hon fattas såsom en stämning och troslifvet såsom en serie af stämningar.

[1]) Ibm. S. 99.

Man är inne i en värld af luftiga gestalter, där allt «sväfvar». Man sitter vid ett dukadt bord och njuter sås på sås — utan kötträtter.

Slagordet är närmast ett arf från Schleiermacher. »Es ist seit Schleiermacher ein anerkannter Grundsats, dass der eigentliche Kern der Religion im Gefühl zu suchen sei.»[1]) I sina »Reden über die Religion» — ett af de innehållslösaste arbeten man kan läsa, just på grund däraf att själfva uppfattningen icke tillåter att medtaga något beskrifbart innehåll — proklamerar han »die wahre Religion» såsom »Sinn und Geschmack für das Unendliche»[2]), såsom die Sehnsucht nach dem Ursprünglichen.»[3]) Hela boken är som ett upprepadt anslående af en ton, ailtid densamma, som skulle kunna gälla såsom religionens grundton — det kommer icke till någon melodi. Man kan säga att Schleiermacher försökte och i viss mån lyckades att hypnotisera den resonnerande och moraliserande samtiden med denna ton, så att den bragtes att sitta stilla och lyssna, om det också blott var på ett aflägset, otydligt eko från den verkliga trons värld. Och just detta var, närmast för den lärda världen, af lika stor historisk betydelse som Kants angifvande af den etiska formeln. »Gefühl» är emellertid för Schleiermacher icke den specificerade och från andra funktioner medvetet skilda själsyttring, som i det nutida språkbruket afses. Ordet är hos honom en beteckning för en postulerad grundförmögenhet, hvari vetande, vilja och hvad vi kalla känsla löpa tillsammans i en enhet. Därför kan han likställa med termen Gefühl termen »unmittelbares Selbstbewusstsein»[4]) Schleiermacher lider nog själf af svårighet att reda sig med termen. När det gäller att bestämma den religiösa känslans karakter till skillnad från andra känslor begagnas tvenne uttryck: »Wir sind uns bewusst als *Schlechthin abhängig* oder was dasselbe sagen will, als *in Beziehung mit Gott*.[5]) Das will emellertid, som bekant, alls icke dasselbe sagen, om man nämligen fäster någon af de bestämningar vid begreppet Gud,

[1]) E. v. Hartmann. Religionsphilosophie II, s. 28.
[2]) Schleiermachers Reden über die Religion. Gotha 1888. Sid. 110.
[3]) Ibm. S. 111.
[4]) Schleiermacher: Der christliche Glaubenslehre. Gotha 1889. I. S. 77.
[5]) Ibm. S. 87.

som tillkomma den kristna trons föremål. Hans »oändliga» och afhängighetskänslan äro lika abstrakta som Kants lag och imperativ. Kallar Schleiermacher denna känsla för tro, så har den egentligen icke något föremål utanför sig själf.

Likasom rationalismens Gud är ratio — hos Kant fattadt i etisk mening såsom det sedligt bestämda ratio — är Schleiermachers Gud i grund och botten känslan själf. Hon blir trons egentliga föremål. »Der Glaube bezeichnet überall auf unserem Gebiete nur die einen Zustand des höheren Selbstbewusstseins begleitende Gewissheit. Glaube an Gott» blir »die Gewissheit über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als solches.»[1]) Det synes oss otvifvelaktigt, att Martensen — vi veta ej, om han var den förste — med full rätt afslöjar detta: »I Folelsestheologien er *jeget* i dets ufattelige og uendelige Folelsestilstande den overste Dommer, der har Magt til at bestemme og *sanctionere* alt![2]) D. v. s. jaget blir Gud. — I denna mening är det nog mycket oftare, än man anar, fallet, att tron egentligen är tro på den egna känslan, ehuru denna tro hos mera naivt tänkande människan fordrar förnimbara och starkt förnimbara om också outsägbara känslor. Då dessa svika, är det för en icke ringa del människor slut på tron — till dess man åter lyckats få känslan att funktionera.

För oss är tron visserligen, i motsats till reflexionsförhållandet, något omedelbart: ja, om man så vill ett omedelbart absolut hängifvande under Gud, hvars känsloreflex möjligen skulle kunna beskrifvas med de Schleiermacherska termerna. Men att kalla själfva detta »omedelbara lif», i hvilket tron hör hemma för känsla synes oberättigadt, då den likaväl innebär ett oreflekteradt medvetenhetsförhållande och ett omedelbart viljeförhållande. Att kalla den postulerade och med rätta postulerade »focus», hvari själslifvets strålar sammanbrytas, »Gefühl», ger åt detta det innersta i lifvet en karakter af »Verschwommenheit», som det icke har hos den till religiös och sedlig karakter danade människan.

För Schleiermacher fanns den teoretiska svårighet, som för alla känslomänniskor är en praktisk, att kunna göra skillnad på patos och etos, på känsla med oetiskt och etiskt innehåll. Geijer uttalar ett ord om romantikens subjektivism, som

[1]) Ibm.
[2]) Martensen: Den mennesk. Selvbevidstheds Avtonomie. S. 31.

i viss mån gäller allt känsloväsende: »Detta är den sista tidens fördömliga sjuklighet i känsla och subjektivitet, detta dimmiga förkastliga klemande med sig själf, som sätter sig öfver själfva det heliga, emedan det tror sig själft producera detsamma.»[1]) I jämförelse härmed är Kants eticism en högre ståndpunkt. Skall man tro på sig själf, så är det relativt bäst, säga vi äfven här, att tro på sitt etiska jag.

»Was nicht in seinem Steigen und Fallen das Masz der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kan auch nicht das Wesen desselben bestehen».[2]) Denna sats, som Schleiermacher med rätta vänder emot dem, som ville göra vetandet till fromhetens väsen — kan den icke i positiv form här tillämpas, så att man kan bestämma »fromhetens mått» efter känslan och således ändå finna i denna religionens och kanske trons väsen? Eller för att anföra v. Hartmann: »Erst das Gefühl vermag der Religiosität Wärme und Innigkeit, individuelle Lebendigkeit und milde Veichheit zu verleihen. Alle wesentlichen Momente des religiösen Processes gestalten sich zu psychologischen Zuständen, die wir nur als Gefühle zu bezeichnen vermögen; die Demuth der Endlichkeit vor dem Unendlichen, die Gottesfurcht, die der religiösen Weisheit Anfang ist, die Sehnsucht des Herzens nach dem Göttlichen und seinem Besitz, diese folgenschwere Bewusstseinsresonnans des noch mehr oder minder unbewussten religiösen Triebes, das gläubige Vertrauen auf Gott und die selbstverleugnende Hingebung der ganzen Persönlichkeit an ihn, die Verzweiflung des gottentfremdeten und mit Gott zerfallenen Bewusstseins, das Empfinden der von Gott gewährten Erlösung als einer wahren »Erlösung», das Durchkosten der tiefsten tragischen Erschütterung und der befreinden Erhebung, die Seligkeit der Versöhnung, die Gluthen der weltentrüchten Andacht und die innere Sabbathstille des Gottesfriedens, dies und alles sonst noch zu nennende sind ohne Zweifel nach psychologischer Klassification Gefühle». Och skola vi icke draga den slutsatsen v. Hartmann själf drager: »Das Gefühl erscheint somit als die religiöse Grundfunktion — — als der empfängliche Spiegel, welcher die einfallenden Lichtstrahlen der religiösen Vor-

[1]) Menniskans historia. S. 198.
[2]) Schleiermacher: Glaubenslehre. S. 83.
[3]) Rel. phil. II: 28.

stellung aufnimmt, verarbeitet und umbiegt, so dass sie in bestimmter Richtung als Strahlen der religiösen Willensthätigkeit wieder hinausgeworfen werden?»[1]) Vi svara därpå: Vi vilja icke ens obetingadt gå in på, att denna »Lebendigkeit» o. s. v. är det korrekta måttet på trons duglighet. Ty om tron är ett alltomfattande personligt förhållande, kan den till sitt värde mätas endast efter *alla* de momenter, som böra tagas i beräkning, då ett människovärde mätes. Ej heller vilja vi, äfven om det erkännes att känslan vore en ganska tillförlitlig måttstock på trons lefvande kraft, medgifva att just därför känslan skulle få betraktas såsom det reela eller själfva väsendet i tron. En måttstock kan nämligen hämtas från något som är konsekvens och icke grund. Också v. Hartmann söker, trots sitt loftal öfver känslan, det reala bakom känslan — naturligen i »das Unbewusste», och klandrar, att »die verschwommene Passivität des Gefühls als solchen auf den Thron erhoben, also die Religiosität ihrer precisen Bestimmtheit und Energie beraubt wird.»[2])

Känsla är aldrig, enligt vår mening, detsamma som tro. »Känsla af underkastelse under det absoluta» är en följd af tron därpå — då är snarare själfva underkastelsen tron. Känslan af själens tomhet vid längtan efter Gud är icke tron utan en yttring af tron eller trosbehofvet. Känslan af hvila i Gud i »die Seligkeit der Versöhnung» är icke tro, utan en frukt af en till fasthet kommen tro. Mycket ofta kan det vid beskrifvande af en trosyttring in concreto vara ett förträffligt sätt att göra den förnimbar genom att angifva dess känsloresonnans. Den för erfarenhetens förnyande kämpande tron kan beskrifvas såsom en hunger och törst efter lefvande Gud, den erfarande tron såsom ett »smaka och se huru god Herren är», den fasta tron såsom en själens ro i Gud, den försakande tron såsom lugnet hos ett »afvandt barn i sin moders famn» o. s. v. Men alla dessa beskrifningar äro synekdokiska — där är i dem ett »pars pro toto» eller ett angifvande af en följd för att framkalla föreställningen om dess grund.

En regel är det, att den lefvande trons förhandenvaro yttrar sig i en rikedom af känslor. Ingen känsloskala är så rikt nyanserad som den, hvilken den troende människan genomlöper. Man behöfver blott läsa gamla testamentets psalmer eller öfverhufvud

[1]) v. Hartmann: Religionsphil. II. S. 28. 29.
[2]) Ibm. S. 30.

följa trosvittnena på deras väg genom historien för att däraf få ett starkt intryck. Vi kunna medgifva att hvarje tidehvarf af fattig tro är fattigt på känsla och att trons vaknande lifskraft omedelbart medför ett återvaknande känslolif. Men detta bevisar ingalunda, att känslan är det väsentliga eller grundläggande i troslifvet. Känslan är följd och frukt: en »Bewusstseinsresonnanz», en »Begleiterscheinung». Ja, t. o. m. det medgifvandet, att den psykologiska utgångspunkten för trons process individuellt taget ofta är en känslans lifliga rörelse, innebär icke, att denna känslorörelse skulle vara trons psykologiska grund, utan på sin höjd att den är ett nödvändigt villkor för dess uppkomst. Känslolifvets rikedom är som den rika saftigheten i cellväfven när organismen skjuter kraftig växt. Den är kanske också som den saftighet i mulljorden utan hvilken trons plantering icke finner sitt första fäste. Men detta känslolif är icke den lefvande tron själf.

Så fort känslan vill bli avtonom, uppkomma faror för trons karrikerande. En sådan är, att man vid bedömande af sitt inrelif i stället för att bruka de etiska kategorierna af godt och ondt, sannt och falskt, brukar känslokategorierna harmoniskt och disharmoniskt eller den blott graduella måttstocken af känslans intensitet. Därvid går det, såsom historien oupphörligen visar, ofta så, att den troende icke förmår skilja mellan sinnlig och etisk känsla, utan oerhördt lätt gör språnget från den högsta »andlighet» i den krassaste sinnlighet. Ett Schleiermacherskt »schlechthin» räcker icke långt, då det gäller att bestämma den etiska äktheten af en känsla. Ty i verkligheten finner den som är bedårad af sinnlig känsla och kufvad af sinnlig lusta sin underkastelse under denna för ganska »schlechthinig». All öfverväldigande känsla har i sig något »absolut».

Redan på tal om fantasin påpekade vi det estetiska umgåendet med trons innehåll i dess föreställningsform. Samma estetiska tillvägagående visar sig också här i ett farande efter njutningsbringande känslor, hvilket visar att den sedligt bestämda tron redan är död eller på väg att dö. Just därför att tron är en lifsmakt i människan, är den mer än andra i stånd att afficiera känslolifvets finaste strängar. Därför vill den njutningslystne ogärna undvara dessa känslor, fast han icke vill hafva att göra med deras psykologiska grund. Och eftersom de till en viss grad låta sig isoleras och odlas »estetiskt» som Kierkegaard brukade säga, blir religionen t. ex. i kultform och det sedliga t. ex. i dramatisk diktform inrangeradt bland andra finare rätter på den and-

liga gourmandiens bord — utan att därmed kvalitativt skiljas från andra med kulinarisk konst serverade »feta rätter» och »starka viner».

»Det som, hvis det skal gjøres til Virkelighed, vil blive den forfærdeligste Lidelse, det faaer Digteren behændigt forvandlet til den fineste Nydelse. I Virkeligheden at forsage denne Verden er ingen Spøg. Men, tryg ved at besidde denne Verden, i en »stille Time» med Digteren at sværme i Stemning er fiin, fiin Nydelse.»[1] Ja, det är som bekant så, att just det smärtfullaste, det djupast tragiska, estetiskt är det finaste njutningsstoff. — Behöfver nu i det estetiska njutandet ligga något fördärfbringande? Får då, på trons område, icke denna mänskliga egendomlighet hafva något rum? »Digteren, menneskehjertets elskede Yndling», som i grunden kanske bor i hvarje hjärta — skall han visas helt bort? Nej. Visst kan han vara en god ande, som har väldig makt mot alla Saulsandar. Men det är blott så med det estetiska njutningsanlaget hos människan som med hvarje speciell sida i hennes väsen, att det i sin isolerade självständighet och i sin pretention på att vara lifvets väsentliga kärna fördärfvar människan. Känslolifvets absolutiserande för till ett intet, likaväl som tankelifvets, — ett intet, hvari erfarenhet och tro, vilja och sedlighet, ja själfva personligheten upplöses.

Denna upplösning kan hafva oändligt olika former. En simpel form af den är upplösningen af drinkarens eller opierökarens jag i ruset. En annan form är esteticismens uppsvingande till en värld »jenseits von Gut und Böse», i hvilken allt, Gud och djäfvul, gudomligt och djäfvulskt, är lika värdt, emedan bådadera låta sig njutas estetiskt -- djäfvulen kanske dock bättre. I detta den sedliga dekadensens estetiska Nirvana finns det icke längre något etiskt jag, någon erfarenhet, någon tro, någon tanke, utan allt är stämning, njutning, lidande och till sist patologiska fenomen. Men äfven den mystiska »excessus mentis» är icke så toto genere skild från dessa nu nämnda former, som man kanske menar. Mystiken söker icke sällan höja sig till en sfer ofvanför »jaget», »jenseits von Gut und Böse», jenseits von allt, som är, ja jenseits von Gott. Men är mystikern kommen dit, återstår — ironiskt nog — intet annat än ett exalteradt nervsystem, en sinnligt abnorm process, ett slags känslobakrus.

---

[1]) Kierkegaard: Øjeblikket. Kbhvn 1877. S. 103.

Känslan är och bör fattas såsom en »Begleiterscheinung» och intet mer. Detta äfven då man fattar i sikte trons mål: saligheten. Denna salighet får icke beskrifvas såsom ett njutande af etiskt okvalificerad beskaffenhet; i sådant fall får alltid den rätt som klandrande talar om evdemonism. Om saligheten beskrifves såsom en fullkomlig harmoni, så måste det fasthållas, att denna harmoni innebär en etisk öfverensstämmelse med Gud den helige, en harmoni med den etiska värld af personligheter, som heter Guds rike, och således förutsätter att individen blir till sin etiska beskaffenhet sådan, att han kan vara i harmoni med Gud och hans rike. Och saken får därvid icke ens vändas så, att denna etiska beskaffenhet sättes såsom medel för att vinna ett högre mål, som fattas evdemonistiskt — »helig för att blifva salig» — utan så, att helighet och salighet icke kunna tänkas skilda åt, likasom i den förhandenvarande etiska erfarenheten den sedligt bestämda karakteren icke *kan* känna harmoni i det som icke är af sedlig art.

Känslan fattas med rätt såsom något mer personligt än »den rena förnimmelsen.» Den står viljan närmare. Den har — så länge den icke lösbrutits från jagets enhet och på personlighetens bekostnad blifvit en destruerande faktor i själslifvet — »fra først af en afgjort praktisk Karakter.»[1]) »Det inderlige Forhold mellem Følelse og Villie er givet med den Kendsgjerning, at kun en stærk og levende Følelse er Motiv for Villien. Erkendelseselementer i og for sig føre ikke til Villiesbevægelse. Sibbern gjør opmærksom paa, at Følelse og Villie have det fælles at der i begge viser sig »en personlig Grebethed og Bevegethed af det Erkendte, hvorved vi knytte os til det og bringes til at virke og stræbe for det.»[2]) »Hvad vi er glad i det vil vi.»[3]) Men att fatta känslan såsom det motiverande är nog följden af ett alltför fenomenalistiskt tänkesätt. Vi konstatera visserligen alltid en liflig känsla där vi »ifrigt vilja något» men den förra är då snarast blott fenomen af den personliga »Grebethed» som gör att jag vill. Vi hafva nog i de flesta fall, då man talar om känslans motiverande kraft, för oss en förväxling af känslan med tron.

---

[1]) Høffding: Psykologi. S. 110.

[2]) Ibm. S. 108.

[3]) Kr. B. R. Aars: Tanker og Syn. S. 69.

Vi kunna icke betrakta känslan såsom det »Gebiet« i själen, där det lifsproblem löses, om hvilket vi talade i slutet af föregående afdelning. Vår mening är, att man kommit ett godt stycke längre in i människan, då man kommer till viljan.

IX. Tron och viljan.

Såsom en grund till benägenheten att förneka viljan såsom en faktor i själslifvet hafva vi framhållit det teoretiska förnuftets öfverskattande af sig själft och den verklighet, som i begrepp låter sig särläggas. Rationalismen är benägen att upplösa viljan i vissa, kanske illusionära förnimmelser. En yttring af analog innebörd är den mekanistiskt tänkande naturalismens kamp mot viljan. Tankegången är: man kan icke fysiskt demonstrera viljan, alltså är den icke — viljan är blott en illusion, beroende på min oförmåga att genomskåda förloppet af den fysiska process, som föreligger i det jag kallar viljeyttring. Hos Hoffding märker man ett sväfvande på målet, häntydande på en eklektisk ståndpunkt i frågan. Viljan synes stundom endast bli något teoretiskt. «Vi genkænde (percipere) en Handling forud for dens virkelige Udøvelse som en Del af vort Jeg. Vi adoptere eller anticipere Handlingen, betragte *det* som en fuldbyrdet Akt, der udvortes set endnu kun staar som en Mulighed.» — — «Vi blive os altsaa ikke aldeles umiddelbart vor Villen bevidst.» — — «Aktivitet kan i det Hele ikke umiddelbart iagttages; det har allerede David Hume vist.»[1]) Men så får lika som i alla svåra psykologiska fall den funktion han kallar Følelse göra tjänst. «I Praxis stole vi her paa vor umiddelbare Følelse. Vi mene umiddelbart at kunne mærke paa os selv, at der er sket en Afgørelse. Vi føle en ejendommelig aktiv Forventning, føle os indstillede till en vis Bevægelse». «Fuld Sikkerhed (att vi hafva fattat ett beslut, att vi velat något) kan aldrig haves. Vi kunne her kun naa til en *praktisk Tro* paa os selv, støttet til vor Selverfaring, vort Kendskab til vor Karakter.»[2]) Man förnimmer icke omedelbart viljan eller «aktiviteten», men man foler dem omedelbart. Men för öfrigt, när det gäller att tala om viljans betydelse, blir denna, äfven för den citerade psykologen, ganska stor. «Er-

[1]) Høffding: Psykologi. S. 383.
[2]) Ibm. S 384.

kendelsen» är väsentligen beroende af den. «I al Erindring og Syntese ytrer sig en Virksomhed, som vi blive os særlig bevidste og kalde Opmærksomhed, naar der af indre eller ydre Grunde lægges stærkt Beslag paa den, men som i Virkeligheden spiller en Rolle selv ved den simpleste Sanseiakttagelse. Vi maa *ville* se for att se ret.»[1]) «En Villiesvirksomhed gør sig ikke mindst gællende ved *Beværelsen af Sammenhængen mellem vore Forestillinger* og ved al Tænkning. Den er Forudsetningen for, at ikke rent tilfældige Forestillingsforbindelser komme til at lede Bevidsthedselementernes Ordning. — — Den vaagne Bevidsthed er forskellig fra Drommebevidstheden ved, at alle Tanker mere eller mindre bevidst rettes mod et Maal«. — — «Selv paa de højeste aandelige Udviklingstrin raaderet Formaal og en ved det vakt Følelse for Tankernes Gang. Jo mere et saadant aandeligt Tyngdepunkt mangler, des mere usammenhængende bliver Bevidsthedslivet, indtil det tilsidst opløses i øjeblikkeligt skiftende Forestillinger.»[2]) Detta erkännande af viljans betydelse är ett steg att återinsätta människan i sitt förlorade rike. Äfven Lotze representerar liknande tankar i sitt tal om intresset. Makten hos en föreställning att utränga en annan beror «weder auf einer eignen Stärke des Vorstellens noch auf der des vorgestellten Inhalts, sondern auf der Grösze des *Interesses*, welches sich an den letzteren knüpft».[3]) Häri ligger påpekandet af ett faktum, inför hvilket allt tal om »själens» rena passivitet i förnimmandet blir nonsens. Endast med ett dylikt erkännande af intressets inflytelse på själsverksamhetens riktning kommer man långt öfver l'homme machine. Intresset är emellertid alltid med. «Ich kann mir — säger Lotze — nicht denken, das irgend ein sinnlicher Eindruck ursprünglich völlig gleichgültig geschehen könnte; jeder als eine Veränderung des eben vorhandenen Zustandes scheint mir ein Element der Lust oder Unlust erzeugen zu müssen.»[4]) De olika åskådningarnes välde öfver människan få på denna, väg en förklaring. «So schwer es war, der vorstellenden Thätigkeit als solcher verschiedene Grade ihrer Stärke nachzuweisen, so selbstverständlich erscheint die gradweis verschiedene Intensität aller Gefühle; auf dieser Verkettung mit ihnen scheint mir daher die

[1]) Ibm. S. 105.
[2]) Ibm. S. 359, 360.
[3]) Hermann Lotze: Metaphysik. Leipzig 1884. S. 524.
[4]) Ibm.

Macht der Vorstellungen zu beruhen.»[1]) Vi reservera oss emellertid mot att lägga «intresset» i känslan — det är snarare en viljans eller kanske ännu hellre en trons sak.

Viljans inflytande på människans erfarenhet framgår med klarhet däraf, att den via intresset och uppmärksamhetens dirigerande leder människan att oupphörligen göra urval i det som träder fram för förnimmelsen, väljande det som kan med den förhandenvarande åskådningen assimileras eller åtminstone belysa den. En person har t. ex. den bestämda viljan att utforska en viss del af växtvärlden. Detta gör, att han mer än för annat intresserar sig för denna del af tillvaron. Så fort han på det området märker något egendomligt eller nytt, vaknar uppmärksamheten. Där en annan, som för resten kan vara mycket skarpsinnigare och skarpsyntare, ingenting observerar, gör den intresserade möjligen en upptäckt. «Man behover kun at henvende Opmærksomheden paa selve Opmærksomhedens Fenomen for at blive vaer, at vi her have et Villiesfenomenen, i det Opmærksomheden aabenbart beroer paa en Villiesact, en Interesse, en Villiesconcentration, uden hvilken ingen Erkjendelsesproces kan fuldbyrdes; ligesom man ogsaa vil kunne overbevise sig at Opmærksomhed og Uopmærksomhed (Distraction) falder ind under Tilrægnelighedens Sphære».[2]) Därmed är hvarje åskådning dömd, som i likhet med Kant börjar med att abstrahera från viljan och tror sig kunna ställa upp ett helt system för hela vetandet och sedan efteråt spörjer, hvad han skall tro och vilja. Det är verkligen oupphörligen af nöden att hålla noga räkning med hvarje tänkare, så att man icke låter honom stillatigande börja med en dualism mellan det teoretiska och praktiska, med «at halvere den psykologiske Bevidsthed,» och tänka som om det icke funnes någon vilja, något praktiskt vetande, något samvete.[4]) Ty det är just detta knep hvarje bekämpare af etisk tro och åskådning brukar, då han fordrar, att vi skola gå med på ett «viljelöst» teoretiskt tänkande och så söker bedraga oss att tänka och tro, det han själf *vill*, att vi skola tänka och tro — viljelöst taga emot den åskådning som under hans och andras energiska viljearbete danats genom tankens, trons och erfarenhetens bindande vid en viss sida i tillvaron.

[1]) Ibm. S. 525.
[2]) Martensen: Tro og Viden. S. 45.
[3]) Ibm. S. 43.
[4]) Ibm. S. 40.

Hvarje tal om, att man icke rår för sin världsåskådning, eller liknande är endast bedrägeri eller självbedrägeri.

Vi möta också på somliga håll en tendens, rakt motsatt den som går ut på att förneka viljan: en tendens som går ut på ett absolutiserande af viljan. Man kan lägga märke till, huru förnimmelsen af viljan — vi anse denna förnimmelse vara lika «omedelbar» som förnimmelsen af vårt förstånd — redan hos ett barn åtföljes af benägenheten att göra denna gällande «absolut». Man skall lätt hos en energisk yngling, som lifligt erfarit sin viljas makt, finna tankar, som gå i den riktningen, att man kan ungefär hvad man vill. Och liknande tankar trifvas väl hos viljestarka människor. Viljans effekt visar sig också ofta i direkt proportion till denna öfvertygelse om hennes makt. Men det är enligt vår mening i dylika fall egentligen tron på viljan som verkar. I kraft af den tro jag äger, att det jag vill också sker, får viljan makt t. ex. till tyglande af mina lustar. Och hos människor, som genom stark vilja böja andra under sig, är det nog i de flesta fall så, att det är deras tro på sin viljas kraft eller rätt, som inverkar på andra till tro och lydnad. Viljans makt brytes, om tron på dess makt försvinner. En dylik tro på viljan kan vara utan alla etiska kvalifikationer: blott gälla viljan såsom en mer eller mindre oemotståndlig kraft. Denna slags tro på viljan låter sig väl inrymmas i de naturalistiska systemen, emedan viljan fattas i analogi med en naturkraft.

Någonting liknande är förhållandet med den i indeterministiskt syfte mycket afhandlade tomma, omotiverade viljan, som tänkes absolut godtyckligt välja bland möjligheter. Den är också något oetiskt. Den framfantiseras också bättre genom tanken på «åsnan mellan de två hötapparne» eller kulan som ligger på en spets och i nästa ögonblick måste ramla åt endera sidan — men hvilken? — än genom tanken på en människa som gör ett val. Det är aldrig en sådan vilja vi mena då vi bruka ordet vilja, och det synes oss likgiltigt, hvilken tanke man har om denna fantasiprodukt. Vi böra aldrig låta oss förledas att laborera med en tom vilja, ett «Wollen» utan innehåll, hos ett subjekt som intet vet, eller dylikt tyskt «Macherei« — vi erkänna icke heller viljan såsom en realitet utom det viljande jaget, som *på samma gång* är ett erfarande, fantiserande, tänkande och kännande subjekt.

Såsom vi redan antydt föreligger hos Kant det förhållandet mellan tro och vilja, att hans egentliga trosföremål är den etiskt

bestämda viljan — man kan säga: viljan till det som bör vara. »Hvad der constituerer och *bestemmer* Alt, er med Rette at anse for den *virkelige* Gud, den allesteds nærværende Guddom i Bevidstheden, selv om det ikke faar Navn af Gud. Saaledes bliver i Moralteologin (hvortil Kant har lagt Grunden) Sædelighedsloven den Guddom, der constituerer Bevidstheden.»[1]) Frågar man emellertid efter, hvem det är som stiftar denna lag, så blir det nog det egna sedligt avtonoma jaget eller viljan såsom sedligt bestämd — icke det empiriska jaget eller viljan, utan den vilja som tillhör den intelligibla världen af Dinge an sich. Det är denna tro på viljan, som får bära upp det Kant kallar moralisk tro på Gud, odödlighet o. s. v. »Ich bin sicher: dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürtzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann ohne in meinen eignen Augen verabscheuungswürdig sein.»[2])

Vår ställning till denna tro är analog med vår ställning till tron på det avtonoma, i viss mening absoluta teoretiska förnuftet. I båda fallen sätter man ett relativt såsom ett absolut, en produkt såsom en första orsak, eller man skapar sig en gud af ett stycke resultat midt uppe i den skapade världen. Det hela förutsätter en i den historiska utvecklingen danad »moralische Gesinnung», om hvilken Kant säger, att det är »das einzige Bedenkliche, das sich hiebei findet, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet.»[3]) Och det är »betänkligt» för den absoluta »avtonomiteten».

Jämte Kant är Fichte representant för det etiskt fattade jagets absolutiserande. »Erhebe dich in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit seinem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten mit eigentlichen Form als *Leben*, als *dein eignes Leben* das du leben sollst und leben wirst. In dem was der heilige Mensch *thut*, *lebet* und *liebet* erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren und kräftigen Leben.»[4]) Fichte uttalar tydligare hvad som ligger redan hos Kant, att det är människan som ska-

[1]) Martensen: Den mennesk. Selvbevidstheds Avtonomie. S. 31.
[2]) Kritik der reinen Vernunft. S. 626.
[3]) Ibm. S. 627.
[4]) Citat fr. Fichte. Seydel: Religionsphil. S. 121.

par eller skall skapa Gud. »Gott ist eine zu realisirende Aufgabe.»[1]) —

Då vi ofvanför sade oss kunna låna Kants praktiska grundsats såsom en »formel» för den etiska världen, så låg däri, att denna värld är den sedligt bestämda viljans värld eller den sig själf sedligt bestämmande personlighetens värld. Det etiska är absolut ofattbart under andra bestämningar än viljebestämningar. Icke så att vi likställa vilja och etos — vi hafva nyss talat om, att viljan kan fattas såsom en blott naturmakt, indifferent gentemot godt och ondt; viljan kan ju också vara vilja till det som är ondt. Allah vill, men är icke någon etisk Gud; Loke har också en vilja.

Antingen vi tala om etisk erfarenhet af Gud, af Kristus eller af oss själfva, så måste vi se personligheten under kategorien af ett viljande subjekt som vill det goda eller sig själf såsom god. Och ingen etisk tro kommer till stånd utan erfarenheten af en sådan vilja i oss, jämte oss, öfver oss. När man i Kants mening talar om etisk eller praktisk lag, så är denna i våra ögon en abstraktion, som är att återföra till att vara bestämning hos en personlig vilja. Detta »soll», det kategoriska i lagen är icke fattbart annorlunda än under viljekategori: jag måste hafva ett subjekt, från hvilket det utgår. Utgår det icke från en personlig Gud, så utgår det som hos Kant från det egna jaget. Det refererar sig, detta »böra», likaväl i sin utgångspunkt som i sitt objekt till en vilja. Lika litet som en opersonlig natur kan sättas såsom objekt för ett böra, lika litet kan den vara subjekt. Och innehållet i det »böra», hvarom den moraliska lagen talar är återigen: en på visst sätt bestämd vilja eller en personlighet som vill det som är enligt Guds vilja.

Erkänner man icke viljans bestämningar ifråga om Gudsbegreppet, så får man antingen ett fysiskt eller ett logiskt Gudsbegrepp, men icke ett etiskt. Kants postulerade Gud är, emedan han är etisk, begreppet af en Gud som vill. Vi kunna helt tillämpa oss Martensens ord härom: «Det i højeste Betydning Guddommelige i Gud er det ethiske, er Villien og det Gode, og alle blot logiske och physiske Bestemmelser af Guds Væsen ere ikke i Sandhed selvværende, men ere kun hvad de ere i Forhold til det Gode eller hans etiske Villie. Den saakaldte rene Viden

[1]) J. E. Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen. Berlin 1837. S. 239.

og den rene Magt ere fra Theismens Standpunkt aldeles intet selvværende og selvgyldigt, men Viden og Magt ere kun Predikater, Attributer for den fuldkomne Villie.»[1]) Släpper man på någon punkt denna »tro på det etiska i Gud» och låter det fysiska eller logiska bli absolut, så förlorar man i den punkten den sanne Guden. Så t. ex. när man fattar oföränderligheten såsom ett självständigt predikat i analogi med begreppets eller den fysiska lagens oföränderlighet och icke kommer ihåg att det är bibestämning: att Gud är oföränderligen helig, god och barmhärtig. Detta uppfattande af det etiska såsom det högsta är visserligen hvad vi hafva kallat ett »trons generaliserande» af den etiska erfarenheten, hvarför man om dess berättigande aldrig kan öfverbevisa den blotte logikern eller naturalisten.

Att då denne Gud uppenbarar sig för oss, detta sker i den enda form, hvari det etiska låter sig förnimmas: i historiskt realt personligt lif, är för oss självklart. Alla de inkast mot en sådan historisk uppenbarelse som gjorts äro blotta försök att vindicera ett annat, t. ex. ett blott logiskt gudsbegrepp. Det absolut logiska kan endast nås genom abstraktion ur en mångfald af ting, som äro och tänkas. Men det absolut etiska låter sig icke primärt förnimmas annorlunda än i konkret, individuell vilja i relation till andras viljor. Är Gud personlig, kan han endast i personlighet uppenbaras — omöjligen genom begrepp, omdömen, heliga böcker eller naturföreteelser; dessa kunna blott blifva sekundära, tjänande medel för uppenbarelsen.

Och det enda »organ» hvarmed en sådan uppenbarelse kan uppfattas, det enda organ hvarmed en sådan Gud kan tros är den etiskt bestämda personligheten in toto af vilja, tanke o. s. v. Men människan är, åtminstone potentialiter, en sådan personlighet. Det kan uttryckas så: »Den menneskelige Tilværelse har sin Rod i Samvittigheden».[2]) «Naar det allerede gjælder i den logiske og physiske Sphære, att ingen Erkjendelseproces kan begyndes og gjennemføres uden Villie, saa gjelder dette i en højere Potents i den ethiske Sphære.»[3]) Äfven Kant betonar detta. «Die Überzeugung (om Guds tillvaro) ist nicht *logische* sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen:

[1]) Martensen: Tro og Viden. S. 51.
[2]) Martensen: Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie. Sid. 11.
[3]) Martensen: Tro og Viden. S. 73.

Es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei — — sondern: *ich bin* moralich gewiss, u. s. f.[1]) Alldeles med rätta. Äfven detta *es ist* kan nämligen vara och är ofta ett postulerande af en logiskt eller fysiskt bevisbar Gud — en annan än den Kant åsyftade. Kristi ord om viljan att göra Guds vilja såsom villkor för sanningens förstående säger alldeles detsamma.

Men hur går det då med «objektiviteten» eller rättare allmängiltigheten i den erfarenhet och den tro, som på detta sätt väsentligen beror af en beskaffenhet hos viljor, som kunna vara ej blott etiska utan i hög grad oetiska och som vexla mellan dessa ytterligheter och nollpunkten af den påtagligaste etiska indifferentism? Tydligen kände Kant detta mycket besvärande — helt naturligt från den abstrakta rationalismens ståndpunkt. Det behof af en förutsättning, han känner: förutsättningen af det moraliska sinnelaget, var honom «das einzige Bedenkliche» vid konstruktionen af hans praktiska system. Och dock är han på god väg att komma lös från sin ohistoriska rationalism, t. ex. då han tilltalar sin samtid: «Das menschliche Gemüth nimmt (so wie ich glaube, dass es bei jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrösszert dieses Interesse, und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür: dass ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch nimals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen.»[2])

Bekant är, huru man oupphörligen söker bortbevisa «objektiviteten» och giltigheten af icke blott hvarje positivt religiöst trosföremål utan ock af hvarje positivt moraliskt «bud« genom påvisandet af deras historiska karakter. Med liknande skäl kan man enligt vår mening bortförklara giltigheten af hvarje erfarenhet och hvarje logisk eller matematisk sats, ja själfva tankelagen. Ty äfven dessa stå i vår tillvaro i relation till de i tiden sig utvecklande förnimmande och tänkande subjekten. Men vi häfda ändock vår erfarenhets och vårt tänkandes giltighet med erkännande af dess evolution. Vi bruka vår tankes lag vid tänkandet och i samma mån vi det göra växer vårt tänkandes förmåga att

[1]) Kritik der reinen Vernunft. S. 627.
[2]) Ibm. S. 627, noten.

verka i enlighet med sin lag, och denna lag blir därmed äfven mer och mer mäktig, mer och mer medveten, bättre och bättre formulerad. Så också med det etiska jagets lag i det moraliska medvetandet. Redan från början af den moraliska utvecklingen är denna lag i medvetandet verksam och vi rätta oss efter den med ett »förtroende» som icke i styrka står tillbaka för förtroendet till tänkandet. Vi tro på dess «objektivitet», vi «tro på vår egen moraliske bevidsthed. Ikke netop på at vor moralske gjennemsnitsbevidsthed har truffet det rette, men på at der gives en med evighedens eget segl stemplet forskjel mellem ret og uret, stygt og ædelt.»[1]) «Vi må tro, at livet er i kjæmpende udvikling, og at det *vi kalder fremad er fremad* — også for den store evige Verdensorden, lad mig nævne det: også for Gud. Den tro bliver stadig ejendommeligere bestemt, eftersom vor kritik bliver udviklet» — —.[2]) D. v. s. det till en högre punkt komna moraliska medvetandet kritiserar ständigt det lägre stående — alldeles som förhållandet är på hvarje erfarenhets- och tankeområde. När då i min erfarenhet framträder en ny etisk företeelse, exempelvis kännedomen om en bättre människa än jag hittills träffat, så brukar jag den «etiske norm i mit eget bryst»[3]) äfven i det fall, att den nya erfarenheten nödgar mig att i ett och annat ändra själfva denna etiska norm. Detta gäller också själfva förhållandet till Guds uppenbarelse i Kristus. «Var det icke så (att jag hade och följde den etiska normen) så blev det hele livets vidnesbyrd kun en tom omskrivning for selve det faktum at jeg nu en gang stod under netop denne eller hin profets inflydelse.»[3]) När jag t. ex. erkänner och böjer mig för Kristus såsom den i sann mening etiska personligheten, «den sanna människan», så betyder det, att jag funnit honom fullt stämma med mitt sedliga medvetandes kraf, med den etiska norm, hvarefter jag mäter honom; detta ehuru det på samma gång måste fasthållas, att just han själf genom att i sin etiska beskaffenhet framträda för mig danat mitt sedliga medvetande sådant som det är. — Kants kategoriska imperativ är blott ett abstrakt uttryck för det förbindande i mitt sedliga medvetandes innehåll; det uttalar intet om själfva innehållet. Men den lag eller norm jag faktiskt brukar, den norm hvarje individ brukar — hvilket naturligen också gäller den Kant

[1]) Kr. B. R. Aars. Tanker og Syn. Sid. 76.
[2]) Ibm. S. 68.
[3]) Ibm. S. 94.

praktiskt brukade — är icke tom, utan innehåller alltid något konkret: ett ideal af en personlighet sådan den bör vara, eller, om jag tänker det rent individuellt: mig själf sådan jag borde vilja vara. Såvidt vi se, är det som sades om tankens lag alldeles tillämpligt på den etiska viljans: «den utbildas icke blott i sin formella framställning utan realiter såsom en reglerande norm i viljelifvet ju mer individen och ju mer släktet *vill det goda.*»

Denna etiska norm, som danas i en sedlig utveckling är i grund och botten vår norm för bedömandet af hela den etiska världen, således också bestämmande för huru människan fattar Gud. Däraf framgår tydligen, att det allranärmaste förhållande råder mellan viljan och tron. Men hvilket förhållande?

Kan tron sättas såsom innehåll i den etiska viljan, så att man kan säga: det är din plikt att tro, du bör tro, du är ansvarig för din tro o. s. v.?

Naturalismens exclusivt tänkande representanter framträda visserligen icke direkt med en fordran på tro. Vore de fullt konsekventa, så skulle de ju icke heller kunna tala om ett böra, ett ansvar o. s. v. Men äfven om fordran icke passar i systemet eller systemen, framskymtar den mycket tydligt i den moraliska harm, som ofta framträder i deras sätt att bedöma dem «som icke tro». Dessa senare äro i deras ögon sanningens förnekare och såsom sådana föraktliga, eller de kunna på sin höjd betraktas såsom stående på en ståndpunkt af i bästa fall icke självförvållad otillräknelighet, emedan de icke hafva «ögon att se och öron att höra». Detta är ingenting att förundra sig öfver. Ty det är ett självklart berättigadt kraf: det är en plikt att tro sanningen. Och endast till en viss grad låter sig den bristande tron försvaras med bristande kunskap: det är nämligen också en plikt att taga reda på sanningen. Indifferentism gentemot sanningen är ett moraliskt lyte.

Men tydligare framträdoer «trskrafvet» från den etiska religionens sida, ja så tydligt, att detta kraf på tro är det egentligen förargelseväckande i kristendomen. Kristus står där med sitt dömande ord: «I hafven icke velat« gentemot judarnes otro. Om det «Guds verk» som icke kom till stånd hos dem, och hvars uteblifvande är deras stora synd, heter det: «Detta är Guds verk, att I tron på den han har sändt.» Johannes uttalar tanken så: «Detta är hans bud, att vi skola tro på hans sons Jesu Kristi namn och älska hvarandra». Motsatsen — att icke tro — är då också den grundsynd, hvari all synd kan sammanfattas:

när Hugsvalaren kommer, skall han öfverbevisa världen «om synd, ty de tro icke på mig.» «Alla skola varda dömda, som icke hafva trott sanningen, utan haft sin lust i orättfärdigheten». «Utan tro är det omöjligt att täckas Gud». Och kyrkoläran är i detta stycke lika klar. «Fides recte est justitia, quia est obedientia erga evangelium. — Hæc fides reddit Deo honorem, reddit Deo quod suum est, per hoc quod obedit accipiens promissionem.» «Cultus in evangelio præcipuus est a Deo velle accipere remissionem peccatorum, gratiam et justitiam». «Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere, et id pronuntiat esse verum cultum.»[1]) Eller enklast i Luthers förklaring till första budet: «vi skola sätta all tro och lit till Gud». På det hänger, enligt Luthers mening, hela laguppfyllelsen. »Det hör tron till, att hon med den allra frommaste och högsta vördnad hyllar den, på hvilken hon tror, i det hon håller honom för sannfärdig och trovärdig. Ty det gifves ingen heder lik den höga tanke om sanning och rättfärdighet, med hvilken vi hedra den, på hvilken vi tro. — — Detta är den högsta dyrkan af Gud, att tillerkänna honom sanning, rättfärdighet och allt det, som man är skyldig att tillägga den på hvilken man tror. Då är han redo att foga sig efter hans vilja i allt, då helgar han hans namn — — Icke genom att utföra gärningar, utan genom att tro ära vi Gud och bekänna honom såsom sannfärdig. I betraktande häraf är tron allena en kristen människas rättfärdighet och alla buds uppfyllelse.» »När någon blir god eller ond, så uppkommer det icke af gärningarne, utan af tron eller otron, såsom den vise (Syrach) säger: syndens begynnelse är att affalla från Gud, d. ä. att icke tro.»[2])

I hvarje fall visar detta sätt att ställa tron under pliktens kategori, att man icke på något område in praxi nöjer sig med att betrakta tron såsom en blott form af teoretisk öfvertygelse, som kommer till stånd utan min viljas medverkan. Själfva den gängse termen »försannthållande» äger etisk innebörd: det är min plikt att hålla det för sannt som är sannt. Ännu mer i betydelse af förtroende är tron ett etiskt fordradt förhållande: det är min plikt att tro den som är förtroende värd. Vill man definiera tron såsom ett fällande af »Werthurtheile», så framträder samma etiska kraf: det är plikt att värdera det värdefulla.

---

[1]) J. T. Müller: Die Symbolischen Bücher, 1882. 139 m. fl.
[2]) Luther: Om en kristen människas frihet. F. Fehr. Sthlm 1891. S. 16 ff.

Därför ställa teologer, som betona det etiska, gärna tron under lydnadens kategori. »Der Glaube fängt an als ein aufnehmender Gehorsam. Durch diesen aufnehmenden Gehorsam wird der Glaube in kraft der dadurch erhaltenen Gottesgabe auch zum fruchttragenden, werkthätigen Gehorsam in der Liebe.»[1]) «Der Glaube ist ein Willensact, eine That der erneuerten Persönlichkeit, kraft deren sie an den Erlöser sich hingiebt und das von ihm erworbene Heil sich zu eigen macht.»[2]) Tro är ett »præstandum.»

Naturligt är, att om man har för ögonen ett trosbegrepp, som väsentligen innebär ett teoretiskt menande eller kanske vetande och så på denna »tro» tillämpar alla dessa kraf, som gälla den etiska tron, så väcker detta moralistens harm — en harm, som vi kunna upptäcka både på raderna och mellan raderna hos Kant och andra kämpar mot en verkligen eller förment död ortodoxi. Meningen att tron på och bekännelsen af en uppenbarelse, »wie sie uns die heilige Geschichte erzählt an sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen» är för Kant »ein gefährlicher Religionswahn.» »Dieser Glauben» vore »ein Thun das durch Furcht abgezwungen wird» och såsom sådant ovärdigt en sedlig människa. — Men hur är det med den tro, som för Kant verkligen är tro — är den plikt? Såvidt vi kunna bedöma saken, kan frågan med skäl jakande besvaras. Det synes oss nämligen som komme tendensen att tillämpa pliktbegreppet hos Kant fram mer och mer i samma mån som han lämnar det rent teoretiska och närmar sig ett etiskt trosbegrepp. Beträffande det nyss ofvanför af Kant kritiserade troendet, torde man uttala hans tanke bäst genom att säga: det är plikt att kasta det öfverbord. Ty i hvilken mening Kant än tager tron, lämnar han den ingen annan plats än på det område, där det teoretiska förnuftet ingenting säger, utan lämnar fältet fritt. Och detta har stängt vägen för den tro, Kant i de anförda orden kritiserar. Nu har Kant emellertid också ett andra trosbegrepp: begreppet af »den rena praktiska förnuftstron», hvars innehåll är hans postulerade Gud o. s. v. För denna tro lämnar det spekulativa förnuftet rum. Då han emellertid i den icke ser något mer än ett »Fürwahrhalten aus dem Bedürfnisse der praktischen Vernunft», så vill han icke tillerkänna den en pliktmässigt förbindande karakter, ehuru det synes att hans

[1]) Beck: Leitfaden. S. 248.
[2]) Frank: System der christlichen Gewissheit.

dualism mellan teoretiskt och praktiskt förnuft orsakar honom tydliga svårigheter. «Es sollte fast scheinen als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als *Gebot* angekundigt werde, nämlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding.»[1] «Es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen. Hier ist nun wohl zu merken, dass diese Nothwendigkeit *subjectiv*, d. i. Bedürfniss, und nicht *objectiv* d. i. selbst Pflicht sei, denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existens eines Dinges anzunehmen (weil dieses blosz den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht.)»[2]) »Es sollte fast scheinen» säger Kant. Han syftar närmast på sitt föregående yttrande: »Zugestanden, dass das reine moralische Gesetz Jedermann, als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlässilch verbinde: darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich *will* das ein Gott — u. s. f. — sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf* mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte.»[3]) Det synes oss otvifvelaktigt att Kant här ganska tydligt känner sig stå vid en gräns som är mycket svår att uppdraga: just gränsen mellan hans postulerade rent teoretiska förnuft, som af inret praktiskt intresse får eller kan påverkas, och ett praktiskt förnuft som har svårt att låta sitt intresse vika. Följande yttranden höra till försöket att uppgöra gränsregleringen: «Nur *die Art, wie* wir uns die Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich in Ansehung dessen uns eine *Wahl* zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewissheit entscheidet, und in Ansehung dieses, kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag giebt.» »Jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von Anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 172, 173.
[2]) Ibm. S. 151.
[3]) Ibm. S. 171, 172.

(in der praktischen Vernunft) die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen soll, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden.» «Da die Art auf welche Weise wir es uns als möchlich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip was unser Urtheil hierin bestimmt — — der Grund einer *Maxime* des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d. ä. ein reiner praktischer Vernunftglaube. Dieser ist also nicht geboten sondern — freiwillige zur moralischen Absicht zuträgliche — — Bestimmung unseres Urtheils — —.»[1]) Frånsedt det underliga i denna motställning: »nicht geboten» sondern freiwillig» — då ju allt som är moraliskt, etiskt geboten just fordrar »Freiwilligkeit» — synes oss hela denna gränsreglering obehöflig, emedan gränsen är s. a. s. konstgjord. Vi anse oss emellertid med rätt hafva påstått att detta i postulerandet framträdande »Fürwahrhalten» icke är Kants verkliga tro. Den postulerade guden är icke Kants verklige Gud; det är lagen i det etiska jaget. Och kommer man till Kant »utan tro» på denne Gud, så får man höra stränga ord om plikt. Skulle han afsäga sig tron på sina sedliga grundsatsers absoluta giltighet, så blir han i sina ögon «verabscheuungswürdig.»[2]) Och i den praktiska tillämpningen af denna tro tål han intet vacklande, intet tvifvel, ingen indifferens: »Das *Bewusstsein*, dass eine Handlung *die ich unternehmen will*, recht sei, ist unbedingte Pflicht.»[3]) Vi våga anse, det äfven Kant är ett exempel på, att där det gäller en verklig tro, där talar man också om plikten att vilja tro.

Alltför ofta, då det är fråga om ett bud, en befallning, ställd till viljan, föreställer man sig detta såsom något — man kunde frestas att kalla det »militäriskt». Man säger »tro!» ungefär som man metodistiskt brukar kommendera språngmarch efter Kristi marschorder! Och om man t. ex. formulerar trons

[1]) Ibm. S. 174, 175.
[2]) Jfr citatet å sid. 137.
[3]) Die Religion. 201.

kraf i ett kategoriskt imperativ: »tro allt det bibeln och kyrkan lär!» och någon »trodde», så är visserligen en på det sättet »gebotener Glaube ein Unding». Men då har man blott från det militära området lånat något, som icke har sin tillämplighet på det etiska. Man kan icke tro på befallning, som man kan skyldra gevär på kommando, just emedan tron icke är en mekanisk utan en etisk handling, ja icke är en enskild handling bredvid enskilda handlingar, utan ett »karaktersdrag». Och den som vet, att man icke kan göra en människa vis genom att säga: »blif vis!» icke kan göra henne god genom att säga: »var fullkomlig!» bör också hafva klart för sig, att hon icke kan blifva »en troende» genom den blotta befallningen »tro!» Men icke destomindre uttalas icke endast i manande utan i fordrande imperativ både ett: »varen icke ovisa, utan visa!» ett: »varen fullkomlige, såsom eder himmelske fader är fullkomlig!» och ett: »tron på Gud och tron på mig!» Budet att tro betyder i sin praktiska tillämpning att gå in på och fortgå på den väg, som leder till tron, t. ex. att via erfarenheten om Gud komma till tron på honom. Viljans etiska inverkan på människan är i regeln icke så direkt, vare sig beträffande förståndets eller känslans eller andra själens yttringar. Man kan egentligen icke befalla en människa att förstå en sak, utan blott att vilja förstå. Man kan icke genom direkt tryck på eller direkt ansträngning af viljan befalla fram eller befalla bort känslor. Men såsom erkändt är har viljelifvet den allra största betydelse för tanke- och känslolifvet. Ja viljans verkan på sin egen etiska beskaffenhet är icke heller den så direkt, som man stundom hör det framställas. Det verkliga förhållandet är icke illa uttryckt i v. Hartmanns ord: »Es kommt alles darauf an, das der Wille stets auf der Lauer liegt, um jede Gelegenheit zu sittlicher Bethätigung zu ergreifen, und als Motiv zur Erzeugung der geeigneten Vorstellungen auf sich wirken zu lassen; alle Schuld reducirt sich unter diesem psychologischen Gesichtspunkt auf eine fahrlässige Versäumniss des sittlichen Willens.»[1]) Om också icke uteslutande, så dock väsentligen är synden att icke tro en »underlåtenhetssynd», hvilken form af synd emellertid just för högre etiska åskådningar väger tyngst. Man har försummat uppmärksamhetens dirigerande åt det rätta hållet. Man har icke fostrat eller

[1]) v. Hartmann Rel. phil. II: s. 105.

kanske rent af dödat intresset att göra etisk erfarenhet, eller låtit det dö af brist på näring. — Alla sådana uttryck som dessa: »man tror hvad man vill», »man tror hvad man önskar» — äro af tvetydig halt, emedan de framkalla föreställningen om en indeterministiskt fattad, tom, godtycklig vilja eller viljeyttring, hvars verkan endast kan bli en lika godtycklig, indeterminerad och tom tro. Men tager man förhållandet alltomfattande så att man säger: människans viljeriktning är bestämmande för hennes tros beskaffenhet, så låter sig satsen icke förnekas. Här gäller således blott att vara på sin vakt mot den sofistik, som alltid, så fort fråga är om någon psykologisk företeelse, är färdig att bryta sönder människan i bitar och sedan visar, att man icke kan mekaniskt sätta ihop dem igen.

Denna sofistik ligger bakom alla sådana uttalanden som vilja göra den personliga tron till en ofri sak. Tron förutsätter tvärtom friheten. »Troen er den menneskelige Villies frie Underkastelse under den guddommelige Villie».[1]) »Det ene Fornuftsvæsen kan kun gjennem *Frihedens* Mediation meddele sig til det andet og leve og røre sig i det; saa maa Mennesket *frit underkaste* sig Gud, for at den guddommelige Idee reelt skal kunne trænge ind i hans Aand og inderlig forenes med hans Bevidsthed; Mennesket maa med andre Ord, *troe* for at erkjende».[2]) »Troshandlingen är — säger Vikner — en akt af högsta frihet. Hon utgör det till formen högsta, som en människa kan uträtta, det som på adæqvataste sätt uttrycker hennes (medvetna och fria) mänsklighet».[3])

Plikten att tro låter sig emellertid endast refereras till tro med etiskt fattadt innehåll. Detta gäller äfven i det fall, att t. ex. en naturalist fordrar: det är din plikt att tro, det alltets högsta lag är en opersonlig lag, som icke lämnar rum för frihet, ansvar och plikt. Ty skulle han motivera detta uttalande, skulle det väl bli därmed, att denna absoluta naturalism vore sanningen — och då ges med denna kategori åt innehållet en etiskt förpliktande karakter: det som under namn af sanning förpliktar mig att erkänna det är en etisk storhet. Naturalisten lånar — likaväl som då han brukar ordet plikt — ur den etiska åskådningens ordbok och tankevärld. För oss är denna

[1]) Martensen: Den mennesk. Selvbevidstheds Avtonomie. S. 55
[2]) Ibm. S. 15.
[3]) Vikner: Lärobok i antropologi. S. 90.

absoluta naturalism, enligt hvilken all sedlighet och alla sedlighetens och den etiska erfarenhetens förutsättningar endast i kraft af inkonsekvens kunna finna ett rum, den i högsta mening oetiska tron. En människa är icke ens sedligt bedömbar utan försåvidt hon handlar i strid mot denna sin naturalistiska tro, handlar *som om* hon åtminstone i någon mån trodde på något etiskt.

Ty vi kunna icke medgifva, att man kan handla sedligt utan sedlig tro. Vi kunna öfverhufvud icke medgifva, att det finns en vilja, som icke är motiverad af tro. — Om vi förut talat om ett viljans kauserande förhållande gentemot tron enligt formeln: »hvad jag vill det tror jag», måste förhållandet vändas om så att jag också säger: »jag vill det jag tror». En sådan återverkan är allmän lag i det lefvande: lifvet är orsak till sina yttringar, men yttringarne återverka på lifvet; ingen lifsyttring står isolerad, så att den icke i samma mån hon inverkar på en annan af denna röner inverkan.

Tron motiverar viljan. Detta förefaller oss kunna sägas allmänt, så att man låter det gälla hvarje motiv, att det är något i tron omfattadt. När man talar om, att en dunkel förnimmelse, en fantasibild, ett begrepp motiverar viljan, så har detta sitt berättigande för såvidt man tager i betraktande den teoretiska form motivet får, därest det teoretiskt uttryckes eller uttalas. Men i och för sig ligger i ett rent förnummet såsom sådant ingen motiverande kraft. Oändliga massor af förnimmelser och begrepp af alla slag låter jag ligga utan att det ens faller mig in att göra dem till motiv. Oss synes, som kan man icke finna något, som bättre karakteriserar de förnimmelser eller förnumna realiteter, som upptagas såsom motiv för viljeyttringar, än om man säger, att de äro »trosföremål». De äro af ett särskildt värde för människan, hon har ett särskildt intresse för dem, anser dem värda att ägas, att vinnas, att bygga på, att sträfva för, att lefva för, att lefva på o. s. v. Men alla dessa olika sätt att ställa dem under värdemätande omdömen i relation till sig själf äro egentligen olika yttringar för det vi kalla tro. Den girige tror på Mammon. Därför motiverar ägandet af jordiskt godt hans gärningar. Den som »lefver för vetenskapen» finner vetandet vara det eftersträfvansvärda — han tror på vetandet. Och »en människa lefver i själfva verket alltid så, som hon i sanning tror, i enlighet med den lära, om hvars sanning hennes hjärta är öfvertygadt.

Men detta är ofta svårt att se, därför att å ena sidan många bekänna en helt annan lära än den, som de själfva veta sig tro, å andra sidan många inbilla sig, att de hylla den lära som de bekänna, medan de, om de blott kände sig själfva, skulle förstå, att de i sitt hjärta äro öfvertygade om, att sanningen är en helt annan än den lära de hafva vant sig att bekänna såsom sanning. Men den lära, som hjärtat verkligen omfattar, sätter sin prägel på lifvet, antingen människan har ett klart medvetande om hvad hon tror eller icke».[1])

I samma mån som man förlorar sinnet för trons betydelse såsom den där väljer mellan de olika lifsvärdena hvad som öfverst bör eftersträfvas, sättas som högsta mål och ledande motiv för viljan, förlorar man förmågan att fälla en etisk dom öfver viljan. Det enda man kan göra blir då att bedöma henne efter formella grunder, efter hennes kraft, hennes konsekvens o. s. v. Att så sker visar sig i den vulgära tankegång, som gör allt som viljes lika berättigadt blott det på allvar viljes och man har kraft att uppenbart följa sin vilja. — »Erkjendelsen af det *værende* Gode eller af Sandheden er Forudsætning og Betingelse for at vi kunne stræbe for at blive bedre.»[2]) Det rent formella »framåt», som ofta sättes såsom lifvets lösen är betydelselöst: framåt är hvilket håll som helst, blott man vänder näsan däråt. Det får betydelse endast om det »i tron» förlägges åt ett visst håll och får ett visst bestämdt etiskt innehåll.

Det är sannerligen allt annat än likgiltigt hvad man tror. Att kritisera en viljeyttring eller ett system af viljeyttringar utan att beräkna den motiverande kraften i den tro, som ligger bakom, och utan bedömande af denna tros berättigande är ingenting annat än ytlighet. För ett etiskt lif duger emellertid endast det »absolut högsta» såsom mål. Det är icke nog att hafva ett »relativt godt» ändamål såsom det yttersta, ty redan det riktar hela lifsprocessen på sned. Däraf kommer det osedliga i alla åskådningar, som sätta en människas mål i vetenskap, konst, politik eller hvilken annan specialitet som helst. Allt blir då icke blott tillåtet utan »befalidt» för detta ändamål. Slående historiska exempel föreligga i mängd. Jesuitismen är ingenting annat än konsekvent följd af den

[1]) Heuch: Kyrkan och otron. sid. 132, 133.
[2]) Martensen.

motiverande principen: den katolska kyrkan är det högsta ändamålet. Sättes »staten» såsom ett sådant högsta ändamål, så hafva vi Machiavellism, den må nu representeras af furste eller suveränt folk. Äro de öfverst motiverande lifsfrågorna: »hvad skall jag äta? hvad skall jag dricka? hvad skall jag kläda mig med?», så äro den moderna industrialismens och dess barn socialismens tendenser fullkomligt ovederläggliga. Går man med på att sätta »forskningens framåtskridande» såsom lifvets alltbehärskande mål, så har man t. ex. intet fog att opponera sig mot den, som ville företaga vivisektion på människor.

Just därinnerst i människan, där motiv dana, afgöras enligt vår mening de verkliga lifsproblemen. Det är sannt, att ingen psykolog kunnat genomskåda och beskrifva de processer, som där försiggå. Ty »hvad i hjärtat är» ser Gud allena. Men viljan är åtminstone som en väktare vid hjärtats dörr, förutan hvars bemedling intet kommer vare sig ditin eller därifrån. Viljan är nämligen likaväl verksam, då det gäller att taga emot motiv eller stoff till motiv utifrån, som då det gäller att omsätta dem i handling utåt. Med rätta säger en tiospsykolog: »Man könnte einen receptiv-passiven und spontanaktiven Willen unterscheiden, aber die Zulassung, bezw. Aufnahme von sensorischen Elementen wird meist zurückgestellt hinter der spontanen Thätigkeit».[1]) Men just detta tillbakasättande af betydelsen hos den »receptiva» och dess korrelat »den prohibitiva» sidan i viljeverksamheten är en af de olycksdigraste tendenser bland dem som verka till människans fördärf. Den moderna människans hjärtedörr är ofta alltför lätt att öppna inåt, så att hvilka »intryck» och »tankar» som helst få fritt tillträde. Men emedan det sedan helt naturligt går så, att det som kommit ditin kommer bearbetadt ut igen, så att »af hjärtat utgå onda tankar o. s. v.», så bemödar man sig att göra dörren svår att öppna inifrån, hvilket bemödande ofta göres till en »dygd», som kallas självbehärskning. — Är det så, att jag vill hafva min tro och min karakter i min makt, måste jag naturligen låta viljan göra sträng tjänst både då det gäller att »släppa in» och »släppa ut» — enligt det valspråket: »Bevara framför allt ditt hjärta, ty därifrån går lifvet».

[1]) Gustav Vorbrodt: Psychologie des Glaubens. S. 228.

X. Sammanfattning.

Om vår undersökning icke har fört till något annat resultat, synes den oss åtminstone hafva ådagalagt, att de lifsyttringar vi sammanfatta under benämningen tro spela en ingalunda oviktig rol i vårt lif. »Tron» är något psykiskt universellt, något som man bör taga hänsyn till både när det gäller att bota kroppsligen sjuka och när det gäller att utpeka för människan hennes lifs högsta mening och mål.

Vår utgångspunkt i det förhandenvarande språkbruket synes oss hafva visat sig ändamålsenlig. Naturligt är, att många af de användningar i hvilka ordet tro förekommer äro ensidiga, fattiga, ja oriktiga. Språkbruket ger dock en bild af det verkliga förhållandet: då man brukar ordet tro i en afledd, ensidig, ytligare bemärkelse, så föreligger verkligen ett »troende», ehuru såsom ett ytligt, periferiskt förhållande. Därför hafva vi också många sätt att specifiera tron och utmärka hvad det är, som i sanning förtjänar att nämnas med detta namn. Vi tala t. ex. om sann, lefvande, personlig tro, hjärtats tro o. s. v. Vi kunna tillägna oss Fechners uttryck, att det finnes sådana »die allgemeinsten Verhältnisse und Eigenschaften des Glaubens im weitesten Sinne, die unabhängig sind von der Beschaffenheit des Geglaubten.»[1]) »Der Glaube ist — säger samme förf.[2]) — wie eine hohe Pyramide. Die Motive und Gründe des Glaubens laufen von einer breiten Unterlage aus in religiösen Glauben wie in eine letzte herrschende Spitze zusammen, und gleich sehr irrt, wer die Spitze der Pyramide als etwas Absondertes über der Pyramide sucht, und wer den Blick nicht über die Basis erhebt; zur Hälfte irrt, wer ihn nur halb erhebt.» Vår undersökning har ådagalagt, huru denna trons pyramid visserligen bygges af olika stoff, på olika basis af olika människor, men att alla bygga på den.

Vi anse oss också hafva ådagalagt att det icke går för sig att låta tron betyda en viss form eller en viss utvecklingsgrad af någon annan människans lifsfunktion. Tron är hvarken ett ofullkomligt förnimmande, ett fantiserande eller en känsla, utan låter sig från dem tydligt åtskiljas. Tron är icke något som försvinner för att ersättas af något annat, vare sig så att den skulle vara något rent negativt t. ex. ett icke-tänkande, som självklart upphör då man tänker, eller så att den skulle vara något som uppgår i ett annat såsom t. ex. driften kan uppgå i den medvetna fria viljan. Tron är icke heller en viljeyttring, utan måste särskiljas från själfva viljeyttringen såväl som från förnimmandet af det som motiverar viljan.

[1]) Die drei Motive. S. 3.
[2]) Ibm. S. 5.

Vi anse oss vidare hafva framvisat, att tro är något som förefinnes såväl då det gäller människans riktande på sig själf och sin egen varelse, som då det gäller hennes verksamhet utåt i den henne omgifvande världen, alldeles som ju förnimmelsen, känslan, viljeyttringen hafva en reflexiv och en utåtgående riktning.

I afseende på trons reflexiva riktning hafva vi funnit den i sådana relationer, att vi kunnat tala om tro på våra yttre sinnen, tro på vår förmåga af etiska förnimmelser, tro på förståndet, tro på känslan, tro på viljan. Och vi finna, att dessa olika former af tro ingalunda äro betydelselösa. De spela tvärtom en rent af grundläggande rol i olika världsåskådningar, så att man brukar karakterisera dessa — »sensualism», »rationalism» o. s. v. — allteftersom man sätter den ena eller andra af förmögenheterna såsom den högsta och den på hvilken man bör »förlita sig», då fråga är om bedömandet af världen.

Se vi på troendets förhållande till förnimmande och viljande så finna vi en växelverkan som vi kunde uttrycka så att man går »af tro till tro.» D. v. s. tron är både förutsättning och resultat i förhållande till erfarenhet och vilja — icke så, att den i den ena och den andra ställningen är absolut identisk till form och innehåll, utan vinner en genom den mellanliggande förnimmelsen och viljeyttringen modifierad karakter. Detta är icke något för troendet absolut säreget. Men det synes oss, som vore tron mer än något annat det i människan enande bindemedlet — i relativ motsats t. ex. mot tänkandets benägenhet att kritiskt bryta i sär lifvets beståndsdelar.

Äfven i sin riktning utåt på den människan omgifvande sinnliga och etiska världen har tron i sig något af bindemedel. Om tänkandet relativt är benäget att söndra och hålla i sär

och draga skarpa gränser, så ligger i tron en tendens att öfverskrida dessa gränser. Tron vill t. ex. icke respektera gränsen mellan »ande» och natur, utan drifver människan och därmed tanken att se anden i naturen och naturen i anden. Tron respekterar icke ens den postulerade gränsen mellan vetbart och ovetbart, utan så fort gränsen är uppdragen skrider tron öfver den. Ja, det är icke utan skäl, som den kritiska tankens män i alla tider klagat öfver, att tron ganska speciellt intresserar sig för det »obegripliga.» Stundom har det ju också rent af angetts såsom ett allmänt karakteristikon på tron, att den omfattar något som icke är begripet eller kan begripas. — Själfva det outplånliga begäret efter enhet i världsåskådningen är efter vår mening snarare ett trosbehof än ett tankens behof. Tanken kan äfven i ytterst utvecklad form och i sin största skärpa nöja sig med en dualism. Kant omstörtade t. ex. ej den i deismen liggande dualismen mellan etisk och fysisk tillvaro, utan skärpte den snarare. Men för tron var denna dualism ohållbar. Och det var den som dref antingen till panteism, naturalism eller teism.

I all tro ligger ett skarpt subjektivt intresse. Det ena relationsledet i tron är jaget. Under det förnimmandet och tänkandet söka förgäta »jaget» och har intresse af att icke låta dess intresse, »subjektiviteten», spela för stor roll, då det gäller att konstatera vetandets logiska eller tillvarons fysiska relationsled mellan objekt och objekt, är alltid så fort tron är med jagets intresse framträdande. Äfven om frågan gäller en tro, att ett objekt står i den ena eller andra relationen till ett annat är »jag som tror» med såsom en tertius intervenieus, hvilken väl kan resa incognito, men lätt kan identifieras. Vi sågo, att detta intresserade jag är med äfven om det i relativt yttre och opersonliga förhållanden är fråga om ett *hålla för sannt*, hvilket väsentligen är något annat än förnimma såsom sannt. Och att detta intresse redan på det rent fysiska området är starkt, beror på att vi äro med och för hela vår tillvaro fysiskt intresserade. Naturkrafternas praktiska behärskande är ett lifsvillkor. Vi behöfva lefva i ett stadigt »förtroende» till den fysiska tillvaron omkring oss — dess lagbundenhet o. s. v. Däraf får också intresset för den forskning, som konstaterar denna lagenlighet, sin personliga innebörd.

På personligt intresse för vår fysiska tillvaro bygges också den krassare form af tro, som har »buken till sin Gud» och

»Mammon» till sin herre. Att förhållandet till det jordiska goda, då det blifvit det centralt personliga lifsförhållandet, i alla sina yttringar visar sig korrelat med tron på Gud är klart. Man litar på Mammon öfver allting, älskar honom öfver allt, lyder honom, lefver för honom, dör också möjligen för honom, ifall förhållandena kräfva ett martyrskap.

Just emedan i tron ligger ett sådant direkt refererande till oss själfva, blir tron af större intensitet och djupare betydelse, ju mera den riktar sig på objekt från det etiska lifvets område, ty människans specifika karakter är att vara »etiskt anlagd.» Då fråga är om förhållandet mellan person och person är troselementet i viss mån det primära och det rena intelligensförhållandet något sekundärt i motsats mot hvad förhållandet är med den opersonliga världen. »Man vet en sak, man tror en person.»[1]) Däraf den rol tron spelar i kristendomen, och det förytligande af densamma som innebäres i hvarje tillbakasättande af tron.

Med trons subjektiva karakter sammanhänger den i våra tankar på bristande psykologisk analys beroende benägenheten att sammanblanda tro och fantasi, tro och känsla, just på grund af att dessa senare också hafva en starkt subjektiv karakter.

Därpå beror också det innerliga förhållande hvari tron står till viljan. Båda äro uttryck för personlighetens egentliga lif och i förhållande till dem står i grunden hela den teoretiska verksamheten endast såsom tjänande. Det är tron som ger åt intelligensens innehållsmomenter den personliga intresse-halt, att de af viljan adopteras såsom motiv. Och viljans sträfvande går i det hela ut på att finna eller skapa trosföremål: finna eller dana det, hvarpå jag kan bygga mitt lif, som jag kan hängifva mig åt såsom fast och visst, det jag kan i trons värdeomdöme sätta såsom »min skatt.»[2]) När man förklarar viljan såsom det centrala i människan, har detta sitt berättigande gentemot all intellektualism. Detta centralställande af viljan fick hos de lutherska dogmatikerna sitt uttryck däri, att de förlade tron »in voluntate sive corde.»[3]) Oss synes dock som vore detta mindre korrekt än det språkbruk, som betraktar viljan, icke såsom lifvets centralpunkt, utan för denna re-

---

[1]) Yttrande af Ernst Kjellander.
[2]) "Där eder skatt är — —."
[3]) Thomasius: Christi Person und Werk. IV. 187.

serverar ordet »hjärta» och betraktar viljan såsom en central *yttring* af hjärtats lif. Just på grund af trons karakter att motivera viljan är hon för oss en »bakom» viljan och lika som ännu djupare in i människan liggande faktor. Det man riktigt vill, det vill man »*af* hjärtat». Men »*med* hjärtat tror man», *i* hjärtat hör tron hemma.

Tron är den mest centrala af människans lifsyttringar. «Tron kommer aldrig i anden række.» «Tro er saavel hos den enkelte som i samfundet drivkraften, der bestemmer handlingerne og livet.»[1]) Och skulle vi pröfva de olika bestämningar af tron som gifvas af teologer och filosofer, så anse vi dem träffande endast i samma mån som de stämma med det ordet: «med hjärtat tror man«. Man kan mycket lätt göra den iakttagelsen att just dessa i vår mening riktiga försök att definiera tron lida under svårighet att finna fullt adæqvata bestämningar, emedan det gäller att framhäfva det omedelbart personliga och samma gång hela personligheten omfattande och ändå enhetliga i trosakten — en svårighet, som gör, att vid definierandet termerna lånas mer eller mindre ensidigt från viljans eller intellektets begreppsvärld. Det senare synes oss därvid mindre tillfredsställande, emedan »det etiska» då svårligen finner sin tillbörliga betoning.

Det skulle förefalla egendomligt om vi, då här icke kan vara platsen att skissera en trosbegreppets historia, företoge oss att uppräkna och kritisera en serie trosdefinitioner. Så mycket vilja vi blott påpeka, att i det väsentliga — icke ens de gamla dogmatikerna hafva därifrån helt afvikit — har trosbegreppet, sådant det framgick ur Luthers erfarenhet och lifsutveckling blifvit och förblifvit en den protestantiska kyrkans gemensamma egendom. Mera centralt än Luther själf har ingen talat om tron såsom «ein wahrhaftiges Vertrauen und Zuversicht des Herzens». Det är detta lutherska trosbegrepp som klingar igenom i hans kyrka alltintill vår katekesutvecklings beskrifning på tron såsom bestående däri, «att vi med hjärtats begär omfatta Kristus såsom vår frälsare och på honom allena grunda vår förtröstan om syndernas förlåtelse, lif och salighet.» Tron säges med rätta bestå i en «Vertrauensvoller Hinnahme», «Aufnahme» eller «Aneignung Gottes.»[2]) «Tron är psykologiskt, att människan hänger sig åt och

[1]) Thw. Klaveness i For Kirke og kultur, 1894, 4 h.
[2]) Thomasius.

i sig upptager trons objekt.»[1]) Tron är «der persönliche Zusammenschlusz mit Christo in der Form des Vertrauens.»[2]) «Den mänskliga personlighetens gravitationspunkt förlägges till det reala summum bonum, den lefvande Guden.»[3]) Tron är «ein sich Stellen und Stützen und Steifen auf die Gottes- und Heilsoffenbarung.»[3]) «Den centrala enheten af dessa momenter» (känslan, kunskapen, viljan, i deras förhållande till Gud) «hvilka ömsesidigt grundlägga hvarandra kalla vi *tro*. Tron är ett känslolif, ett hjärtats lif i Gud (försåvidt vi med hjärta förstå den personliga lifsgrunden, hvarest allt ännu rör sig i fullhetens obestämdhet). Tron vet, hvad den tror — —. Tron är slutligen den djupaste viljeakt, den djupaste akt af lydnad och hängifvenhet. Nemo credit nisi volens».[4]) »Tron er den fulde, ubetingede Selvhengivelse til Gud.»[5]) «Der Glaube besteht darin, dass der Mensch nicht nur sich festhält an ein noch unsichtbares Gut, sondern sich in der Zucht des Unsichtbaren oder Ewigen stellt, es zu seinem *Gesetz* macht.»[6]) Bakom alla dessa sätt att uttala saken synes oss föreligga en verklig consensus, som också visar sig i den gemensamma tendensen att starkt betona trons etiska karakter och i det syftet framhålla viljesidan. Tron innebär ett applicerande af mitt innersta, mitt hjärtas, «värdeomdöme». Och — enligt Jesu ord: «där eder skatt är, där är ock edert hjärta» — dit förlägges den fria personlighetens centralpunkt, från hvilken hennes lif regeras. Denna «skatts» etiska karakter gör, att den på samma gång är «Gabe» och «Aufgabe», på samma gång ett godt som mottages och ett godt som, enligt Becks uttryck, göres till «lag». Alla personliga värden äro sådana, att de icke kunna ägas utan att ständigt på nytt vinnas.

Emot detta centralt fattade trosbegrepp uppträder egentligen blott *en* fiende: den erfarenhetslösa abstraktionen. Det är den som hos en ensidig intellektualism kan sönderplocka människan, så att hon icke längre har något hjärta och som därför kan betrakta tron eller die religiöse Funktion als mosaikartig zusammengesetzt» af föreställningar och viljeakter. Den erfarenhetslösa på tro utblottade rationalismen är det som gör tron till ett fasthållande af några

[1]) Martin Johansson i Dogmatiska föreläsningar, enl. anteckn.
[2]) Thomasius: Christi Person und verk. I: 5.
[3]) Frank.
[4]) Martensen: Dogmatik. S. 10.
[5]) Chr. A. Bugge: Paradoxerne i Jesu Kristi Læreform. S. 152.
[6]) Beck: Leitfaden. S. 12.

fattiga tankar. Det är den på verklig «etisk erfarenhet» blottade känslosamheten, som kan göra tron till en «kännande» hit och dit ins Blaue hinein. I motsats till dessa olika riktningar, hvilka kunna framträda under de största anspråk på filosofisk eller religiös fullkomlighet, söker emellertid — synes det — äfven religionsfilosofin och psykologin att återfinna den gamla, för fäderna väl kända realiteten: «människan med hjärta», d. v. s. den enhetliga personligheten, som ej består af en i fack indelad hylla eller ett enda sådant fack, utan är ett lefvande, enhetligt väsen.

En religionsfilosof som v. Hartmann — hvilken föröfrigt ingenting har med kristendomen att göra, utan pläderar för sitt «omedvetna« och sin pessimism — finner det dock lämpligt att i sitt utplockande af kristliga termer välja de riktiga. Han talar om «die Religion des Herzens» och bifogar den förträffliga från Hegel lånade utsagan, att «im Herzen der Charakter mitgesetzt ist.» Det är just hvad vi mena med hjärtat: den sedligt bestämda karakterens centrum. Det är af vikt att framhålla detta, då det ofta ser ut, som menade man med »hjärta» ingenting annat än en viss «känslighet, innerlighet eller hjärlighet», som kan finnas utan karakter och t. o. m. kan genom teknisk färdighet åvägabringas. Det är af vikt äfven gentemot benägenheten att göra hjärtat till ett blott naturanlagens centrum — «ett godt hjärta». Det hjärta om hvilket här är fråga och som skänker sig själft i tron är sådant, att det låter hela personligheten följa med, då det skänker sig själft. När man säger «Religion — vi skulle hellre vilja säga: tro — schafft Persönlichkeiten«[1]) så kunde vi, om det ej förefölle underligt i själfva uttrycket, uttala denna tanke så: «först genom tron kommer det verkliga hjärtat till stånd». Den som icke tror något, icke tror något visst, bestämdt, fast han har intet hjärta d. v. s. ingen medelpunkt i sin karakter, hvilket innebär, att han icke är någon karakter.

«Der Glaube ist wesentlich ein sich Geloben und sich Verloben, ein vertrauensvolles und treues sich Hingeben des Menschen mit seinem ganzen Herzen und seiner ganzen Persönlichkeit an Gott»[2]), säger v. Hartmann. Äfven det utåtgående momentet i tron skildrar han förträffligt, då han talar om «den religiösa funktionen såsom vilja»: «Die religiös-ethische Gesinnung», som «recht eigentlich» är »der Glaube auf dem Punkte, wo er zur That umschlägt: eine stetige, inhaltlich bestimmte

[1]) G. Vorbrodt: Glaubenspsykologie. S. 117.)
[2]) Rel. phil. II: 99.

Willensrichtung, welche zwar für gewöhnlich latent ist, welche aber doch in jedem Augenblicke bereit ist die latente Spannkraft in lebendige Energie umsetzen.»[1]) Det är den sidan af tron, som de gamle dogmatikerna aldrig glömde att tala om, och som de t. ex. kallade «qualitas nobis inhærens et virtus christiana ceterarumque virtutum genitrix.»[2]) Luther säger om den: «Tron är någonting lefvande, verksamt och mäktigt, så att det är omöjligt, att hon icke oaflåtligen skulle göra det goda. Hon frågar icke heller, om goda gärningar böra göras, utan innan man frågar, har hon gjort dem och är städse i öfningen.»[3])

Ja, så mäktig är verkligen hjärtats tro. Men naturligen kunna Luthers satser tillämpas på en tro med rakt motsatt innehåll, om hvilken det kan sägas, att det är omöjligt att hon icke skulle oaflåtligen göra det onda.

Sådana hjärtat och hjärtats tro äro, sådant är lifvet. Men förhållandet låter sig vändas om: sådant lifvet är, sådant blir hjärtat och hjärtats tro. Och däri ligger ingen motsägelse. Ty hjärtat är — för att åter citera Becks ord — »den lifsmidt, hvilken för lifsströmmen, såsom den går inifrån utåt och utifrån inåt — — bildar ursprungs- och samlingspunkten.» Det är alls ingenting underligare än att vi hafva ett cirkulationssystem i vår kropp, hvars medelpunkt också heter hjärta, och att blodet strömmar ut därifrån och strömmar dit tillbaka så länge människan lefver.

[1]) Ibm.
[2]) Hollazius.
[3]) Företalet till Romarbrefvet.

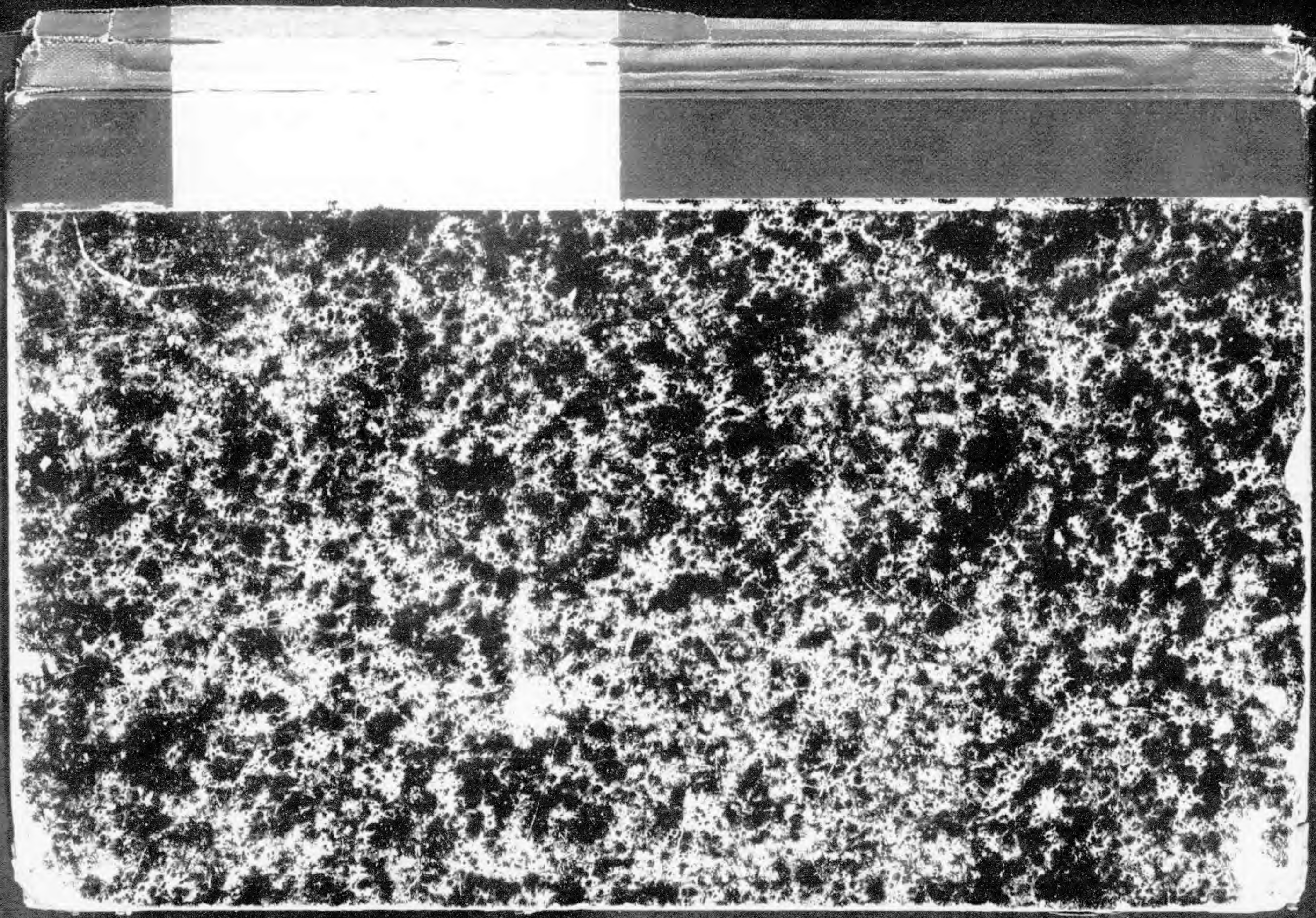
Rättelser.

På grund af ogynnsamma förhållanden, som omöjliggjort en andra korrekturläsning, anhålles om benäget öfverseende med däraf orsakade brister. Såsom mera störande anmärkas följande tryckfel:

Sid.	11	rad.	20	läs: immateriella.
„	16	„	6	„ synas.
„	21	„	8	„ Identitetshypotesen.
„	22	„	9	„ substantiellt.
„	23	„	22	„ und zwar.
„	26	„	10	„ utan det andra.
„	34	„	36	„ ens på hygienikerns.
„	41	„	29	„ förhållanden?
„	47	„	13	„ ignava ratio.
„	56	„	40	„ vi mena.
„	65	„	12	„ objekt, r. 13 l. doch.
„	67	„	8	„ sammanfogad.
„	69	„	18	„ erfarenhetskomplex.
„	76	„	1	„ vårt område, r. 15 Dei.
„	77	„	26	„ Wenn, r. 31 Lebenstraumes.
„	80	„	8	„ agnosticism och skepsis.
„	84	„	7	„ religionsfilosofi.
„	87	„	41	„ skolastiker.
„	90	„	28 och 32	läs: gudarne.
„	93	„	5	läs viel gerechnet werden kann, r. 14 welcher.
„	95	„	17	„ nöthige.
„	97	„	34	„ herbarier.
„	98	„	7	„ postulerar, r. 10 l. sich.
„	102	„	6	„ logos.
„	109	„	8	„ Weltanschauung.
„	113	„	37	„ Och funnes, r. 40 förnuftet.
„	114	„	27	„ troserfarenhet.
„	115	„	32	„ aldrig äro detsamma.
„	117	„	7	„ nur.
„	118	„	33	„ und euch nur.
„	127	„	17	„ Weichheit, r. 30 befreienden.

Innehåll:

I.	Inledning	Sid.	3.
II.	Människans lifsyttringar	„	17.
III.	Tron och kroppslifvet	„	31.
IV.	Tron och den sinnliga erfarenheten	„	43.
V.	Tron och den etiska erfarenheten	„	60.
VI.	Tron och fantasin	„	85.
VII.	Tron och tänkandet	„	100.
VIII.	Tron och känslan	„	120.
IX.	Tron och viljan	„	133.
X.	Sammanfattning	„	152.

163
Eklund
Trons forhållande

Ek 4